Digitized by the Internet Archive
in 2009 with funding from
University of Toronto

http://www.archive.org/details/religioneepoliti00cost

488 M

Dello stesso autore:

L'origine dei fasti consolari, Roma, E. Loescher e C., 1910.

I fasti consolari romani, Vol. 1 (2 parti), Milano, Libr. Editr. Milanese, 1910.

L'Imperatore dalmata: C. Valerio Diocleziano, Roma, Pasqualucci, 1912.

Diocleziano, profilo, Roma, A. F. Formiggini, 1920.

Storia e civiltà, Roma, Bilychnis, 1922.

HR
C

G. COSTA

RELIGIONE E POLITICA

NELL'IMPERO ROMANO

544016
2. 7. 52

TORINO
FRATELLI BOCCA EDITORI
1923

PROPRIETÀ LETTERARIA

1923. Stab. Tipo-Litografico FRATELLI STIANTI — Sancasciano-Pesa.

Gli studi che compaiono in questo volume non sono che la sintesi delle mie ricerche dell' ultimo quindicennio sulla storia dell' impero romano, considerata da qualche particolare punto di vista. Alleggeriti dall' apparato di erudizione che accompagnava alcuni di essi nella loro prima redazione, quando apparvero in riviste o pubblicazioni speciali, ò creduto bene modificarne o correggerne il testo dove fosse necessario. In tal modo rappresentano, in relazione ai più recenti studi altrui o miei, il mio pensiero attuale sull' argomento e forse ne è resa più facile la lettura non solo alle persone colte che si interessano della storia di Roma, ma a quanti si preoccupano dei problemi politici e religiosi che la conoscenza della storia prospetta agli spiriti più acuti.

Lo scopo della loro raccolta in volume è determinato dal filo conduttore che li

collega e che permette per l'appunto una visione della storia dell'impero romano nelle sue grandi linee politiche e religiose, secondo a me pare, completa ed unica. Essi ànno cioè per substrato una concezione eminentemente latina della storia dell'impero, inquinata nelle scuole storiche più recenti, sopratutto straniere — non esiste, diciamolo a nostro disdoro, un solo studioso italiano che abbia ancora esposto al gran pubblico in sintesi generale le sue visioni della storia dell'impero dalle origini al IV° sec.! — da un duplice immiserimento tendente a falsarne le linee grandiose che costituiscono la massima e la più fondamentale tradizione unitaria del nostro spirito nazionale. Da un lato cioè la corrente apologetica cristiana che à riversato sull'impero e sulla civiltà dei nostri padri tutti gli obbrobri e ne à impicciolito tutte le energie per erigervi contro come originale quella meravigliosa filiazione della romanità pagana latina che è il cattolicesimo. Dall'altro la persistente e tenace affermazione erudita che non à veduto nell'impero se non la più o meno felice assimilazione di diverse civiltà, sopratutto orientali, spesso persino

barbariche, le quali avrebbero apportato a Roma, specialmente nella religione e nella politica imperiale, ogni seme più fecondo ed ogni vero e proprio incentivo alla costruzione di una civiltà salda e duratura.

Contro queste visuali, in principal modo, le mie ricerche, sintetizzate in questi saggi, — che spero di sviluppare in forma più analitica in un' altra opera — si contrappongono in maniera e forme che mi sembran decisive. Per subbiettiva che possa essere una concezione ed un' esposizione storica, à probabilità di imporsi e di fissarsi nello spirito storico di un' età sol quando elevi il proprio « romanzo » contro quello altrui su di una paziente e completa raccolta di tutti gli elementi storici di cui disponiamo e su di una larga preparazione culturale che ne renda possibile la sintesi. Se a questo io sia riuscito lo diranno i lettori e lo proverà il tempo.

* * *

Alla prima parte di questi saggi mi sarebbe piaciuto preporre un titolo di questo genere « presupposti storici del cattolicesimo » se non avessi temuto di incorrere

nella taccia di aver voluto far colpo con i titoli sull'animo dei lettori. I quali vedranno però facilmente come, in fondo, tale titolo non fosse affatto errato.

La seconda parte è invece di carattere apparentemente speciale, ma per il momento in cui i problemi ivi analizzati vengono alla loro soluzione, è capitale, in quanto che ci mostra la storia esteriore di quel critico periodo in cui il cristianesimo, trasformandosi da vinto in vincitore, da perseguitato in persecutore, da vivente nelle tenebre a trionfante nella luce, preparò alla società occidentale quel ristabilimento della civiltà latina contro cui era partito in lotta e di cui aveva contribuito a fare, per un momento, tentennare le basi.

La terza parte non è che una raccolta di medaglioni più o meno brevi i quali tendono a fissare nella mente dei lettori alcuni periodi storici religiosamente importanti per mezzo delle figure di imperatori rappresentativi la cui fisonomia religiosa (principes pii) *in senso assoluto è caratterizzata nella tradizione storica, naturalmente relativa, dall'appellativo con cui ne fu tramandata ai posteri la memoria.*

* * *

Licenzio alle stampe questo volume in un momento in cui l'Italia afferma di riprendere romanamente, pur attraverso incertezze ed errori, il suo cammino storico con un indirizzo nazionale suo proprio, oscurato finora dalle debolezze e dalle deficenze di un caotico periodo postbellico. Se sia questa la buona strada e sopratutto la sua *strada lo diranno gli eventi. È bene in ogni modo che quanti ve l'ànno avviata o l'avviano su di essa non dimentichino che la missione storica d'Italia per tradizione ormai millenaria non è in un nazionalismo ed in un imperialismo immanentistico, bensì in un nazionalismo trascendentale che la faccia sentire, pensare ed agire con la più alta visione dell'umanità e della civiltà.*

G. C.

RELIGIONE E POLITICA

NELL'IMPERO ROMANO.

PARTE I.

LA POLITICA IMPERIALE
DI FRONTE ALLE GRANDI CORRENTI RELIGIOSE

Religione e politica nell' impero romano

Con molta leggerezza e superficialità si è non di rado asserito che le manifestazioni religiose dell' impero romano non erano se non pure follìe personali, semplici aberrazioni di folle eccitate, infiltrazioni subdole o maligne di uomini di poco conto. E ciò non solamente per l' affermazione religiosa che più aveva attinenza con la politica verso i cristiani, ma pur anche per quelle affermazioni che si potrebbero chiamare, con frase moderna, vere e proprie riforme o rivoluzioni religiose e conseguenti moti di reazione o restaurazione.

Ecco perchè, se non m' inganno, occorre prospettare la storia politico-religiosa dell' impero da un altro punto di vista, da quello sociale: indagare cioè se, invece dello scomposto movimento di maniaci, la storia religiosa dell' impero non ci mostri, naturalmente prescindendo dall'episodio delle così dette persecuzioni di cristiani — cui è riservato un altro studio —

una linea di condotta ben chiara e sicura che si mette in evidenza quando si esamini la evoluzione sociale dell'impero.

I.

Non è stato ben valutato, forse, nella storia religiosa di Roma un fatto degno veramente di nota, della cui segnalazione spetta il merito soprattutto a quel geniale studioso della religione romana che fu il Warde Fowler, ossia il fondamentale monoteismo romano, affermantesi nel culto tradizionale e supremo di Giove Ottimo Massimo. A malgrado di un'apparente espressione politeista, chi ben consideri il fenomeno religioso di Roma, i suoi monumenti e il suo sentimento di religiosità non potrà non concludere col dar ragione al Fowler e col fare quindi del monoteismo, più o meno larvato e più o meno latente, dei Romani il fatto centrale della loro manifestazione religiosa.

Ora, col formarsi sotto Augusto di una nuova aristocrazia che tendeva a rimettere in onore le tradizioni, i sentimenti e le forme di culto dei padri, a questa tendenza monoteistica fondamentale veniva a dare un impulso non piccolo il fatto che alcune forze sociali, costituite dalle masse sempre più indistinte e poliedriche, tendevano a quella forma di monoteismo politico che è la monarchia. Non à torto

l'Unamuno quando afferma: « Monarquìa y monoteismo son.... cosas gemelas ». Onde più che vedere, come molti di noi ànno creduto sinora di dover vedere, nella storia religiosa di Roma imperiale un continuo cozzo tra monoteismo e politeismo, il primo importato dall'Oriente e dai suoi rappresentanti, imperatori o folle che fossero, il secondo affermato dai Latini e dai loro rappresentanti, fossero essi provinciali saliti all'impero o folle gelose delle tradizioni romane, devesi vedere nella storia religiosa di Roma una tendenza, con gli uni e con gli altri, al rassodamento monoteistico, parallela al rassodamento monarchico. L'orientalismo non c'entra affatto in quest'evoluzione religiosa e politica: esso, più che una leva religiosa di manifestazioni politiche assolutistiche, è semplicemente una forma di rivoluzione religiosa che non trova, come vedremo, mai consenzienti i Romani.

I quali, invece, sono notevolmente e pur nella generalità della massa soprattutto più colta e intellettuale, favorevoli al monoteismo. Se non che qui entra in giuoco l'affermazione politica di alcune classi sociali che rende più lento e più lontano il raggiungimento del culmine della evoluzione monoteistica.

Indiscutibilmente cioè la classe che maggiormente avversa il potere monarchico o, per dir meglio, la sua formazione, è l'aristocrazia, ossia quella folla di *homines novi* che i subiti guadagni e la sparizione della vecchia aristo-

crazia agricola avevano lanciato sulla scena politica e che, sentendosi giunta al potere, tentava allacciare le nuove con le antiche tradizioni per farsene seggio al suo tranquillo dominio. Essa che nelle formule antiche inquadrava i nuovi sentimenti non sentiva nel fondo del suo spirito quel senso monoteistico di cui i padri erano stati maggiormente dotati e si aggirava perciò in manifestazioni più politeistiche che non fossero le antiche. D'altra parte, avida di approfittare del potere mal raggiunto, e pur vedendo col grande consenso, anzi col grande concorso delle masse, affermarsi la monarchia, non era aliena dall'appoggiarla purchè le fosse riserbato un posto non trascurabile nella direzione dell'impero e specialmente nella partecipazione al potere supremo. Essa tendeva cioè a fondere in un fascio due forze che affermava *dissociabiles*: libertas (ossia il diritto di concorrere al governo della cosa pubblica) e principatus (ossia la monarchia).

E come credesse di risolvere il problema, apparentemente insolubile, ce lo dice Tacito (Hist. 1. 16), il quale pone in bocca a Galba, nel momento in cui esprime l'intenzione di adottare Pisone, un discorso che è tutto un programma politico e che si riassume per la soluzione della questione posta, nell'enunciazione testè espressa: niente monarchie ereditarie, tolleranza di una monarchia elettiva, cui si pervenga col mezzo dell'adozione. « Sub

Tiberio et Gaio et Claudio unius familiae *quasi hereditas fuimus;* loco *libertatis* erit quod eligi coepimus; et finita Iuliorum Claudiorumque domo *optimus quemque adoptio inveniet.* »

D'altra parte Plinio nel suo panegirico (c. 7 e 8) insiste quasi con le stesse parole sull'*adoptio* di un *optimus* all'impero a proposito dell'adozione di Traiano fatta da Nerva: « Imperaturus omnibus eligi debet ex omnibus. » Siamo nel 100 d. Cr. e sono ormai 32 anni che è caduta la dinastia dei Giuli e dei Claudi. Che cosa è avvenuto nel frattempo?

L'aristocrazia, che aveva preso il sopravvento nel periodo tumultuoso succeduto alla caduta dei Claudi, tanto che Vespasiano era salito al potere più per il beneplacito suo che per quello dell'esercito, aveva finito col doversi ritrarre dalla scena politica a mano a mano che i Flavi avevano affermata l'intenzione loro di costituire la dinastia ereditaria. L'ultimo dei Flavi, Domiziano, era stato per l'appunto colui che maggiormente aveva voluto liberarsi dagli antichi compartecipanti al potere e perciò più accanita era stata contro di lui l'ostilità senatoriale, che rappresentava il fior fiore della classe, la quale vantava di avere il monopolio della libertà.

E con Domiziano per l'appunto la manifestazione tangibile della monarchia si afferma con un rinvigorimento del culto di Giove Capitolino.

* * *

Se non che per impedire che le sfugga un'altra volta il potere e per poter rassodare non solo la sua posizione, ma benanche di fronte alle masse la manifestazione esteriore del suo potere, l'aristocrazia, salita al sommo delle cose con Nerva, mette in opera il suo grandioso piano politico di conciliare « res *olim* dissociabiles, libertatem et principatum » e fonda la monarchia elettiva col principio dell'adozione. Ciò, mentre le dà il modo di avere delle proprie creature al potere, le permette di dare origine ad una forma di dinastia che assume religiosamente e politicamente tutti i caratteri della monarchia ereditaria.

Ecco perchè alla nuova forma di adozione Plinio attribuisce nel discorso citato più su un'importanza che non può comprendere se non chi veda le cose dal nostro punto di vista. L'adozione non è quella augustea, grazie alla quale privatamente il principe si eleggeva un figlio se non l'aveva e quindi tentava imporlo allo Stato per affermare il diritto di ereditarietà, il diritto cioè famigliare. Ecco perchè l'adozione di Traiano da parte di Nerva è un'affermazione di libertà (la parola si ripete con l'insistenza fraseologica d'un programma politico) ed à una garanzia religiosa. « Itaque non in cubiculo *sed in templo,* nec ante ge-

nialem torum, *sed ante pulvinar Iovis O. M. adoptio peracta est;* qua tandem non servitus nostra sed *libertas* et salus et securitas fundabatur. »

Ora, sebbene vi siano stati, come vedremo, intervalli e lacune nella tradizione monarchica di Roma, nella storia dell'impero si inizia con questo momento (97 d. Cr.) una vera rivoluzione politico-religiosa che dura ininterrotta sotto la medesima forma per ben più di due secoli. Quando cioè Massimiano nel 305 d. Cr. restituisce a Giove il potere già ricevuto in virtù dell'adozione fattane da Diocleziano e pronuncia le parole: « Recipe, Iuppiter, quod commodasti » (Pan. 6. 12), non fa se non ripetere nel momento dell'abdicazione — che avviene per la prima volta — la medesima cerimonia di affermazione della monarchia elettiva che l'aristocrazia aveva inaugurato per assicurare il proprio potere.

Nè basta tutto ciò. Giove non solamente « ha Cesare in cura », ma si identifica con lui, come dimostro altrove (v. pag. 34 segg.) in modo particolare dal punto di vista religioso, e quel che è più è il capostipite divino di una dinastia celeste che à in Ercole il figlio adottivo, al quale è assegnato il compito di dare un carattere morale all'opera monarchica.

Dalle teorie politico-etiche di Dione Crisostomo noi apprendiamo difatti come Ercole sia non tanto l'incarnazione del domatore di mostri e sterminatore di briganti, quanto il li-

beratore del mondo dalla tirannia, il salvatore degli uomini dai malvagi ed il sostegno e il custode del governo, concepito come il modello di tutte le virtù, incarnate nel principe.

Ora è noto che tra Dione Crisostomo e Traiano correvano ottime relazioni, tanto che altri credette di vedere nelle orazioni del primo una specie di programma politico imperiale, messo in evidenza da un filosofo di corte. Certo si è che grazie a tali teorie Traiano è chiamato nuovo Ercole e che più tardi si perpetuerà il ricordo di questa identificazione sopratutto per i sovrani più bellicosi e poi per i loro collaboratori, posti così in terra nelle identiche relazioni in cui Giove ed Ercole si voleva stessero in cielo.

Siamo, in conclusione, alle origini lontane di quella stirpe divina di Giovii ed Erculei che Diocleziano pare, ben più tardi, inaugurare con un' incomprensibile novità e con un inesplicabile giuochetto monarchico di nessun valore. Se invece consideriamo come questa apparente leggerezza abbia presupposti filosofici e politici in un lontano periodo in cui si afferma per la prima volta veramente la carta costituzionale dello Stato romano voluta dall'aristocrazia senatoriale, non stenteremo a credere che il sistema di Diocleziano sia un ritorno all'antico, e sia come il capo di un filo conduttore che il grande riformatore vuol riprendere per non discostarsi dalla forma tradizionale ortodossa della monarchia di Roma.

È così che nei monumenti e nei documenti dell'epoca ci rimane traccia della dinastia fondata da Nerva per lungo ordine di imperatori e precisamente dal 96 d. Cr. alla fine del II secolo, quindi per più di un secolo. Onde Settimio Severo è designato nelle iscrizioni come

Divi M. Antonini Germanici Sarmatici filius -
Divi Pii Antonini nepos -
Divi Hadriani pronepos -
Divi Traiani Parthici abnepos -
Divi Nervae adnepos.

* * *

Al principio del III sec. d. C. adunque l'impero romano ci si mostra saldamente in mano dell'aristocrazia mercè un sistema costituzionale che tende a rendere stabile una monarchia elettiva per adozione, la cui espressione religiosa si riassume in un monoteismo, quasi dinastico, celeste che rassoda e illumina della sua luce il potere della dinastia terrena.

La tradizione storica, in mano tutta o quasi tutta della classe senatoriale, si fa quindi la panegirista di questa situazione politica e leva alle stelle i sovrani, rispettosi dell'autorità del senato e questo liberamente ossequioso della sovranità imperiale. Ma non appena il criterio individualistico di qualche imperatore si discosta dalla *magna charta* senatoriale e

tenta affermare il principio dell'ereditarietà nella propria famiglia, ecco la storiografia aulica rappresentarlo come prepotente, dissoluto, sperperatore e pazzo. Si forma così quella tradizione storica antimperiale che ci offre una serie di sovrani scomunicati là dove non ci sono molto probabilmente se non degl'individualisti che ritengono debba porsi la salvezza dello Stato in una monarchia assoluta ereditaria di carattere orientale.

In quest'ultimo caso naturalmente i fautori di questa forma di governo non possono limitarsi a un'importazione di forme politiche e religiose dall'Oriente che urterebbe la coscienza romana, la quale à sempre avuto una vera fobia per l'orientalismo. Essi debbono camuffare le divinità orientali sotto nomi e specie romane e, grazie a questa fusione, avviare Roma verso forme che favoriscano il loro programma politico e le aspettazioni delle folle di cui sono i portavoce.

Se non che le folle, ricche di elementi stranieri, che in Roma possono tentare queste sopraffazioni, le quali in fondo non sono altro se non colpi di stato e riforme religiose violente, non ànno mai, in ultima analisi, forze tali da stabilire definitivamente un sistema costituzionale che si contrapponga validamente a quello tradizionale. Questo non à per sè solamente la classe dirigente, l'aristocràzia senatoriale cioè, ma, quel che è più, la *communis opinio* che l'impero, così com'è statuito, e il

culto di Giove Capitolino, sono una cosa sola, indissolubile, attentare alla quale equivale attentare alla compagine dello Stato.

Prima di accennare però alle vere e proprie rivoluzioni politiche e religiose dell'impero non sarà inopportuno far riflettere che è pura leggenda quella che corre tra gli storici, che esse cioè non furono se non il frutto di una lenta e necessaria evoluzione, alla quale si arrivò a tappe facilmente riconoscibili nella storia politica e religiosa.

Poichè è sicuro, invece, che fino a Settimio Severo non vi è alcuna forma di sincretismo che si infiltri nella religione ufficiale romana.

L'esistenza sotto Adriano di templi privi di simulacri divini (detti dall'imperatore *Hadriani*), che anche a me parve per un momento se non l'indizio di una simile tendenza, per lo meno l'accenno ad una concezione filosofico-religiosa che potesse dar origine ad un sincretismo religioso, credo non possa ormai essere invocata a testimonianza di un tale stato d'animo. Essa si connette indiscutibilmente al culto di Ercole Gaditano, i cui templi ci consta essere stati assolutamente privi di imagini o statue divine: « Maiestate locum et sacro implevere timore », come dice Silio Italico. Onde la notizia del biografo di Severo Alessandro che, pur essendo nella sostanza sicura e certa, per la forma e la tradizione paleografica può lasciare dei dubbi, va presa nel senso che Adriano ordinò la costruzione da per tutto di templi aniconici

(« templa in omnibus civitatibus sine simulacris iusserat fieri ») simili al tempio di Gades. Senonchè la cosa fu sfruttata dai partiti religiosi: i cristiani cioè salutarono questo disegno imperiale come un avviamento alla propria vittoria e forse pensarono o fecero spargere la voce che l'imperatore volesse introdurre il culto di Cristo, i cui fedeli dichiaravano di non avere imagini (« quod [Christo templum facere voluit eumque inter deos recipere] et Hadrianus cogitasse *fertur* »); i Romani invece — se la notizia non è un'aggiunta paleografica — che compresero il pericolo, divulgarono la voce che questo avrebbe permesso al mondo di divenir cristiano e di abbandonar gli altri templi (« qui consulentes sacra, reppererant omnes *Christianos futuros*, si id fecisset, et templa reliqua deserenda »).

Se ciò è vero, i Romani diedero prova di una fine psicologia religiosa, se non popolare per lo meno delle classi dirigenti, le quali ormai non credevano agli dei, onde se esse nella loro filosofia o nel loro sentimentalismo orientalizzante avessero preferito i templi senza simulacri, se i cristiani li avessero adottati, se una parte del popolo li avesse seguiti, si sarebbe effettivamente prodotto innanzi tempo il fenomeno costantiniano di adattamento del mondo ad una forma di culto sincretistica che avrebbe, se non soddisfatto tutti, per lo meno appagato moltissimi.

Del resto tutto ciò che sappiamo di Adriano

esclude in lui la tendenza ad un sincretismo religioso: tutt'al più si può vedere in lui il fondatore della monarchia d'origine divina, stabilita su di un compromesso tra l'elezione-adozione, cara alle classi aristocratiche, e la successione ereditaria cara ad altre classi ed agli imperatori saliti al trono.

II.

Il primo imperatore, su cui sembrerebbe che realmente avrebbero potuto contare i seguaci dei culti orientali e stranieri, in genere, sarebbe Commodo. Egli avrebbe introdotto in Roma — a tutto rigore vi era chi diceva l'avesse fatto per il primo Caracalla e le spiegazioni date dai moderni per chiarire queste due diverse versioni, contro cui già si elevava Sparziano, non sono soddisfacenti — il culto isiaco sul quale veramente si ànno notizie anteriori, e quello mitriaco, e di essi sarebbe stato, dicesi, fervente seguace. Ora non è qui il luogo di esaminare qual fosse la coscienza religiosa di Commodo e tanto meno di studiare se e come entrassero in Roma per sua volontà i culti stranieri. Non può però non osservarsi quanto sia falsa la notizia che si dà nelle storie dell'introduzione dei culti stessi in Roma quando si accenna a Commodo come a un credente in essi e si prende la cosa all'incirca come un indice di una situazione or-

mai matura. Se dobbiamo perciò accettare senza controllo i dati degli storici, dobbiamo per lo meno metterli nella cornice in cui essi ce li ànno tramandati. Ora a tutte queste notizie particolari si deve preporre la seguente che à carattere generale ed è più importante: « deorum templa polluit stupris et humano sanguine. » E se noi scendiamo da quest'accusa generale ai fatti particolari, vediamo che i templi ed i culti profanati sono proprio quelli a cui si vuole sarebbe stato più attaccato. Che razza di credente fosse questo che nelle processioni isiache batteva la testa dei sacerdoti con la statua di Anubi, che li costringeva a battersi il petto con le pigne sino a morirne, che celebrando i sacrifici mitriaci li profanava facendo spargere sangue umano, là dove le cerimonie avevano un puro carattere simbolico, che ai sacerdoti di Bellona che si tagliuzzavano le braccia imponeva di tagliarsele sul serio, è cosa che merita riflessione e studio. O si tratta di un pazzo, o si tratta di un miscredente. Nè orientali o egiziani che fossero, nè Romani potevano trarre incentivo a fede da questo comportamento, nè potevano esserne soddisfatti. Perchè ciò avvenisse senza reazione non doveva esistere affatto una coscienza religiosa per questi culti in Roma.

Si potrebbe dubitare della veracità della notizia — e indubbiamente sulla tradizione storica commodiana vi è molto da osservare —; ma anche ammettendola si deve convenire che

essa non à valore di sorta come sintomo di uno stato religioso maturo in Roma verso i culti introdotti. E quel che è più, vi sta contro tutta l'autentica devozione — sia pur ricca di manifestazioni folli, sulle quali, come in genere sulle follie degl'imperatori, è bene far delle riserve finchè tutta la tradizione storica dell'impero non sarà ricostruita su serie basi — la devozione, dico, per Giove e per Ercole. Nelle manifestazioni ufficiali non vi è cenno di culti stranieri, se si eccettua Serapide, la cui identificazione è indiretta perchè d'origine greca. Si può dunque parlare di un loro qualsiasi influsso in Roma? Le monete non ammettono Iside — sebbene per i culti egizi Roma fosse naturalmente più accessibile, data la posizione dell'Egitto nell'impero — se non ai tempi post-dioclezianei: appena appena essa appare in qualche bronzo di Faustina, di Settimio Severo e di Postumo e null'altro. Com'è che essa manca per un credente quale Commodo? Quindi, se azione da parte dei culti stranieri, che io chiamerò commodiani, vi fu, ben maggiore fu la reazione romana contro di essi.

Perciò Commodo sotto questo aspetto non à importanza storica.

Di Settimio Severo invece deve dirsi qualche cosa anche dal punto di vista, per dir così orientalizzante: non insistiamo qui sulla sua fedeltà e sul suo attaccamento ai culti tradizionali. Noteremo piuttosto l'infiltrarsi

dell'africanesimo grazie al culto per i « dii patrii », per Ercole cioè e per Bacco. È la prima prova di un sincretismo imperiale non dubbio. La seconda la si può vedere nella divinizzazione di Giulia Domna, ancor vivente, permessa in Mesia: Ἰούλια Δόμνα θεά, con una novità che da Livia di Augusto non si vedeva più. E si può aggiungere che essa fu identificata con la dea Celeste, punica. Ma vi à di più ancora.

Ammone, nelle monete, appare con la leggenda *Iovi victori*, onde si à una prova ufficiale di sincretismo; aggiungiamo che Settimio Severo è un non dubbio credente nell'astrologia e consulta i tanto romanamente spregiati *mathematici* e *chaldaei*. Un avanzo di una testimonianza architettonica grandiosa di tale fede ci rimane nel suo settizonio. Essa in ogni modo non può non completarci scultoriamente questo breve riassunto della sua posizione religiosa nell'impero. La quale del resto è confermata dalle disposizioni liberali verso i Giudei ed i cristiani e dalle numerose iscrizioni che, incise sotto di lui, dimostrano realmente, per effetto delle sue tendenze personali e per un voluto avviamento ai nuovi culti, un senso di disagio psichico che pare voglia preludere a qualche cosa di realmente nuovo.

Se non che — e questo è il lato politico del suo orientalismo — Settimio Severo si inimicò l'aristocrazia per mire imperialistiche dinastiche indiscutibili. Egli volle, divinizzando Com-

modo, crearsi una stirpe regale, farsi figlio di M. Aurelio, fratello di Commodo, e dare all'impero, come Antonino Pio, due reggenti, non per adozione, ma *per se genitos* e prolungare così la stirpe degli Antonini, le cui origini quindi per effetto delle adozioni rimontavano ufficialmente a Traiano e costituivano un grandioso contrappeso alle dinastie dei Iulii e dei Flavii.

Ora questa pretesa urtò l'aristocrazia ed il senato ed egli dovè trovare appoggio nell'esercito, donde il suo militarismo e la necessità di una restaurazione di cose in senso monarchico che doveva viceversa costituire il maggior ostacolo alle sue tendenze orientalistiche. Difatti l'àppoggio sull'esercito in un senso di ricostituzione imperiale, in cui dovevano essere seguite le antiche tradizioni militari romane dell'impero, non poteva non apportare nelle direttive una corrente fedele alle tradizioni romane in genere, le quali dovettero d'altra parte trarre vigore dall'opposizione senatoriale che le tenne vive e che costituì, come al solito, una tradizione storica contraria a lui, sebbene la sua reale grandezza — « quo praeclarior in republica fuit nemo » — finisca ad essere confessata a denti stretti. Tutto ciò, però, fece sì che l'opera sua, religiosamente parlando, andasse quasi completamente fallita.

Il tentativo di Elagabalo, quindi, sfrondato dai caratteri personali e forse morbosi dell'uomo che lo ideò, sebbene si possa sotto

molti aspetti giudicare giustificato dai precedenti religiosi e politici, come prodotto di tendenze sincretistiche, va considerato come un vero moto rivoluzionario religioso. Il tradizionalismo romano è violentemente abbacinato da tanta sfacciata novità, dal tentativo di completa distruzione del culto più antico, anzi di ogni culto romano e straniero, dal subito e violento sincretismo, dall'orientalismo dilagante in Roma su uomini e cose, dal rifiuto assoluto di salire sul Campidoglio per i voti annuali, dal dileggio e dalla profanazione dei più sacri e più antichi culti romani. Si aggiunga che il senato, naturalmente ostile ad una simile rivoluzione, è disprezzato, maltrattato; che i cavalieri ed i magistrati maggiori sono umiliati e derisi; che orientali e gente forse di bassa levatura, certo ignota, indubbiamente antipatica ai Romani per i modi sempre malvisi di orientali, spadroneggiano in Roma, e si capirà come la rivoluzione di Elagabalo non solo non potesse avere buone accoglienze, ma trovasse viva opposizione e lasciasse i Romani incrollabili nelle loro credenze, tanto che, se essi pregano per l'imperatore, si rivolgono ancora e sempre *Herculi invicto*.

Severo Alessandro che gli succede e la sua corte, abbattuto il culto orientale imposto da questa rivoluzione religiosa, iniziano una controriforma fondata sul ristabilimento dei culti tradizionali. Nelle sue monete Giove à gli

appellativi e le raffigurazioni antiche: una iscrizione ci attesta positivamente l'antica forma del culto: *I. O. M. conservatori imp(eratoris)*. Sappiamo d'altra parte come egli si recasse a venerare le divinità capitoline « septimo quoque die » con un' applicazione della festività semitica settimanale alle divinità di Roma da buon siro latinizzato che voleva rendersi caro ai Romani. Per il culto d'Ercole ci basta conoscere che egli amava confondersi con Alessandro Magno, per accettare la notizia che presiedesse l'« Agone Erculeo» in onore appunto di Alessandro, agone forse da lui istituito, rimanendoci ricordo del suo nome e di quello del pontefice del « dio Ercole » Aur. Vibio Petroniano. Onde è naturale che nel 233, quando ritorna vincitore dalla Mesopotamia, si facciano ringraziamenti ad Ercole è si preghi la stessa divinità per la sua salute.

Nè deve dimenticarsi com'egli si proclami *sacerdos urbis* per reazione certo al culto straniero del suo predecessore che si dichiarava sacerdote di Elagabalo, tanto che io forse non sarei alieno dall'attribuire a lui l'incremento che sembra avere nel 3o secolo il culto della dea Roma.

Indubbiamente egli personalmente fu un modernista in religione e da buon orientale, che voleva essere o sembrare romano, un sincretista (e ciò spiega come l'orientalismo continui ad aver favore sotto di lui); ma ad onta di ciò,

come vedemmo, non impose il suo culto ai Romani, anzi tentò di ravvivare l'antico. Questo andava d'accordo col suo ossequio al senato che faceva all'autore della sua vita torcere la lode di Erodiano che il suo regno fosse stato « incruento », nel senso che gli era stato detto così perchè « senatorum nullum occiderit ».

Chi legga, anzi, con piena conoscenza generale degli avvenimenti politici e religiosi dell'impero, la sua biografia, quale ce la tramanda la tradizione degli *scriptores historiae augustae*, non può non essere colpito dallo sforzo che fa l'A. per presentare nella versione cara ormai agli storici romani dell'impero — rappresentanti la tradizione aristocratica di tipo tacitiano, vuoi per le note ragioni politiche sempre vitali da Augusto a Costantino, vuoi per un atteggiamento invalso nella forma retorica della storiografia — la sua figura come quella di un principe veramente ideale ad onta della sua origine, delle accuse che gli si muovevano, dei difetti che gli si riconoscevano. La conclusione della biografia, anche se abbia fini tendenziosi e possa essere l'eco dell'esperienza dell'impero dioclezianeo ed un ammonimento per quello costantiniano, non può, sotto questo aspetto, non essere interessantissima. Essa tenta il supremo salvataggio della tradizione storica favorevole ad Alessandro, dimostrando la legittimità di un governo retto da uomini onesti, di un imperatore cir-

condato da valentuomini, di un uomo che non si fidò su eunuchi, ma volle vivere a contatto con i governanti e non volle separarsi da essi anche essendo d'origine straniera, con evidente allusione alla segregazione di Diocleziano che se ne sarebbe accorto da sè stesso, dopo avere abdicato, e con facile allusione ad una possibile simile politica di Costantino!

* * *

Il cinquantennio che corre tra la morte di Severo Alessandro e l'elezione di Diocleziano è caratterizzato da feroci lotte ed aspri dissidi religiosi e politici. La breve durata dei regni di numerosi imperatori che si succedono al potere rende più difficile che mai il seguire il filo conduttore degli avvenimenti: azioni e reazioni si susseguono e si intralciano spesso accavallando fenomeni passeggeri e individuali con fenomeni duraturi e naturali. Quello che è certo è la fiera ultima opposizione che fanno il senato ed il partito conservatore all'instaurazione della monarchia militare ed assoluta. Si è a torto negata nel III secolo l'importanza delle manifestazioni di volontà di dominio e di supremazia che agita il senato: la storia convulsa di questo cinquantennio sta lì a dimostrarla. Naturalmente da ciò consegue pure una lotta religiosa che, mentre tende a restaurare l'antico, produce

da un lato un'altra rivoluzione religiosa meno radicale di quella di Elagabalo e più conciliativa, la rivoluzione d'Aureliano, e dall'altro le note manifestazioni contro i cristiani, che sono l'esponente tangibile e visibile dell'orientalismo intransigente. Roma, pur feroce nel suo tradizionalismo religioso, dimostra di esser pronta a concedere ai nuovi tempi quel tanto di sincretismo, fondato sull'antico politeismo, che è sufficiente a raccogliere sotto le sue ali tutti i popoli e tutti i credenti, ma non vuol saperne di un sincretismo che distrugga gli antichi culti e le antiche fedi. Così il mondo si trova in un'aspra lotta che lo insanguina e lo prostra: il folle orientalismo sincretistico di Elagabalo non accontenta nessuno, il sincretismo politeistico di Aureliano non è accettato dai cristiani, la restaurazione religiosa tradizionale di Diocleziano trova i tempi ormai sorpassati e crolla, il sincretismo monoteistico di Costantino inizierà solo l'accordo, per quanto la reazione religiosa in senso tradizionale di Massenzio e il sincretismo solare politeistico di Giuliano dimostreranno ancora, fino alle ultime convulsioni sentimentali-letterarie del periodo grazianeo, come Roma conservi vive le sue energie religiose e mal volentieri ceda.

Aureliano tenta dunque la seconda rivoluzione religiosa, i cui caratteri sono troppo noti perchè qui si ripetano: il suo sincretismo che trae dall'oriente molte delle sue forme più

speciose è, in fin dei conti, politeistico, onde non rinunzia affatto e non cancella per nulla la tradizione antica: la sostituisce nelle forme e nelle aspirazioni. Ercole vive, per dir così, e sussiste. Possiamo aggiungere che Giove non è mai dimenticato, che tutto il culto tradizionale rimane in vigore per espressa volontà dell'imperatore.

Se non che l'uomo è troppo sotto l'influsso orientale, la sua anima è troppo ormai fuori del mondo di Roma perchè egli non tenti di imporre le sue idee ed i suoi sentimenti sul vecchio substrato latino che non l'appaga più. Non solo la fede materna può aver esercitato tutta la sua efficacia su di lui per vedere nel Sole il supremo dio del mondo, ma pur la sua concezione politica che faceva della divinità la suprema ed unica depositaria del potere politico, espresso dalla persona dell'imperatore. Si aggiunga a questo la tendenza generale del momento, anelante verso un nuovo mondo religioso e si avrà il substrato psicologico delle riforme aureliane.

Purtroppo la fonte massima della sua opera colora con intenti e con idee del IV secolo la sua figura e le sue opinioni. Se ciò non fosse, essa ci offrirebbe dei dati interessanti. Possiamo invece affermare di passaggio qui, ciò che svolgeremo meglio altrove, che la *vita Aureliani* non è se non un libello anticristiano che tenta di contrapporre all'invadente e incalzante progresso del cristianesimo costanti-

niano una figura ed un'opera religiose più conformi alla tradizione patria, sebbene arieggino i nuovi tempi ed i nuovi sentimenti, onde sia possibile ai malcontenti ed ai bisognosi del nuovo di ritornare alle forme auguste dell'antico culto pur sempre corrispondenti ai nuovi bisogni. Valeriano si rivolge difatti — citiamo qualche passo per esemplificazione — ad Aureliano chiedendo l'aiuto di Dio, « deo favente »; egli risponde facendo appello alla propria coscienza (« conscientia mea ») ed invocando la divinità perchè lo aiuti: « deus faciat et *deus certus*, ut.... ecc. ». Dallo stesso discorso in favore della consultazione dei libri sibillini tenuto da Ulpio Silano per assecondare la proposta fatta in nome dell'imperatore da Fulvio Sabino, appare evidente lo sforzo di conciliare, grazie alle sue affermazioni e protestazioni, la religiosità di Aureliano con l'antico formale attaccamento ai riti religiosi.

Nè basta. La rivoluzione religiosa è l'effetto, come fu per Costantino, di una vera e propria intromissione divina. Se Aureliano batte gli Alamanni non è che *divina ope*, poichè, se non « monstris quibusdam speciebusque divinis impliciti essent barbari », i Romani non avrebbero vinto. L'autore della vita vuol vedere in ciò un effetto della consultazione dei libri sibillini e delle cerimonie sacre, ma non è detto che la pensasse così Aureliano. Per Emesa certo non poteva esser sostenuto al-

trettanto, onde il retore amico del senato e della religione dei padri affermava che l'imperatore era stato aiutato nell'espugnazione della città *vi numinis*, quando già i soldati fuggivano, come più tardi la *manus dei* aveva spinto le più numerose truppe di Massenzio ad esser disfatte da quelle di Costantino. Aureliano anzi, come poi Costantino, avrebbe raccontato che, entrato nel tempio di Elagabalo in Emesa a sciogliere il voto fatto, aveva ivi trovato la forma della divinità tale quale l'aveva veduta durante la battaglia aiutare i suoi: « illic eam formam numinis repperit, quam in bello sibi faventem vidit ». Difatti lo storico aveva prima ricordato che la *vis numinis* si era manifestata « hortante quadam divina forma », non senza aggiungere, come Eusebio più tardi, « quod postea est proditum ». Chi ricorda i particolari della leggenda costantiniana non può non essere colpito dalla quasi identità dei particolari. Per la presa di Palmira viceversa nulla ci è stato tramandato; ci vien detto però che Aureliano implorava con fede i « *veros deos*, qui nunquam nostris conatibus defuerunt ».

Ma pur lasciando per ora da parte questo interessante problema letterario e religioso, non possiamo — ad onta della povertà delle fonti e del deviamento di quella che per noi era la massima e quindi del suo venir meno allo scopo cui ora tendiamo — non affermare che

la rivoluzione aurelianea fu possibile nonostante la contrarietà romana, come fu poi possibile la rivoluzione costantiniana.

Il culto per il Sole venne imposto così a Roma con una magnificenza senza pari, con pompe e sacerdozi che ànno colore orientale. Roma si inchina poichè l'imperatore à saputo piegarla, poichè Aureliano à favorito, accarezzato, saziato il popolo (« neque enim populo romano saturo quicquam potest esse laetius »! — avrebbe detto egli stesso —), à incusso terrore al senato che à accettato la rivoluzione tentando di coonestarla ai propri fini.

Il biografo è troppo fine per non comprendere tutto ciò, onde ritorna anche nella « vita d'Aureliano » la visione dell'eterno conflitto per l'elezione del principe, di cui tra senato e soldati viene palleggiato l'onere dopo la sua morte e ritorna pure, come la morale d'una favola, la conferma della posizione storica dell'imperatore tra la democrazia e l'aristocrazia nelle parole che ci sintetizzano tutta la storia dell'impero, come già accennammo più volte in questo studio: « Populus eum romanus amavit, senatus et timuit ».

III.

Riassumendo, dallo sguardo gettato sulla storia religiosa e politica dell'impero in relazione all'affermarsi delle classi dirigenti ri-

sulta evidente che dopo le prime lotte sotto la dinastia dei Giuli e dei Claudi l'aristocrazia senatoriale accettò l'impero con l'esplicita condizione ch'esso fosse elettivo e vi potessero giungere i migliori dei senatori o della classe loro per mezzo dell'adozione. Naturalmente questo sistema, che collegò fortemente la dinastia degli Antonini, si trovò in opposizione al ben esplicabile sentimento individualistico dei sovrani che volevano rendere la monarchia ereditaria e con l'aiuto dell'esercito sbarazzarsi della tutela del senato. Verso la monarchia ereditaria, d'altra parte, lo spirito orientalizzante delle folle, soprattutto militari, e la formazione di una nuova coscienza portavano anche i più caldi fautori del romanesimo.

Così, mentre si rafforzava il monoteismo capitolino che col concorso dell'interpretazione delle forze morali di Ercole aveva preso valore dall'affermarsi della monarchia, ostava all'introduzione della forma orientalizzante dell'impero la istintiva e tradizionale ripulsione del popolo romano per tutto ciò che era orientale.

Quindi nella ininterrotta vicenda di lotte per la monarchia adottiva e per quella ereditaria che va dalle origini dell'impero a Costantino si staccano per effetto di forze sociali che prendono il sopravvento le rivoluzioni politiche e religiose che tentano deviare Roma dalla sua tradizionale forma monarchica senatoriale. Come tutte le rivoluzioni, anche

per l'efficacia delle reazioni della religione ufficiale esse perdono a mano a mano d'intensità e di vigore e si adattano alla *forma mentis* romana, in quanto che col sincretismo e con l'omaggio politico al senato tentano vincere gli ostacoli che impediscono loro di rassodare i principî di cui sono apportatrici.

Così attraverso Elagabalo ed Aureliano si giunge a Costantino, non senza avere avuto, come reazione al primo, Severo Alessandro che con animo neoterico ritorna all'antico, e, come reazione al secondo, Diocleziano che con maggior spirito modernizzante e con più fine senso politico tenta di conciliare la monarchia e la religione tradizionali con le nuove forme ed i nuovi bisogni del momento storico. Se non vi riesce è perchè la restaurazione religiosa cozza con il sistema costituzionale ideato, che trovano invece il loro punto di equilibrio nella forma religiosa e politica conciliative ideate da Costantino.

Dell'anticristianesimo dell'impero non abbiamo tenuto conto qui non solo, come dicemmo, perchè ce ne occupiamo altrove (v. pag. 88 segg.), ma perchè in questo schema di concezione della storia politica religiosa dell'impero la politica verso i Giudei ed i cristiani s'inquadra facilmente nell'abbozzo del programma politico e religioso delle classi dirigenti e degl'individui quale l'abbiamo delineato, purchè si modifichi alquanto la concezione del così detto politeismo romano nel

senso che esso fu meno politeistico di quel che si crede abitualmente.

Concludendo, la storia dell'impero romano. veduta sotto questo punto di vista, fa crollare molte delle opinioni abituali, quali la pretesa democrazia dell'impero, il suo carattere religioso prettamente politeistico, il suo inorientamento per tendenza popolare romana e via dicendo. Non sarebbe male che in questo senso gli studiosi di storia esercitassero il loro acume non solo in forma generale, ma scendendo pure ad esami parziali: per conto nostro, sotto questa visuale presenteremo prossimamente tutta la storia dell'impero.

La latinità religiosa dell'impero

Da qualche tempo ormai prevale negli studi storico-religiosi dell'impero romano un indirizzo assolutamente unilaterale. Studiate cioè, più o meno compiutamente, le religioni e le idee filosofiche dell'oriente mediterraneo, si è creduto di vederne in qualsiasi manifestazione politico-sociale di Roma una larga traccia e raccogliendone quindi i più disparati elementi e le più minuscole indicazioni si è costruita tutta una poderosa metodologia storica contro la quale nessuno osa dar di cozzo. L'occidente rimane come allagato da una marea di ricerche e di conclusioni che debbono soffocarne qualsiasi movimento di vita e pur di reazione. L'oriente domina incontrastato su ogni forma del pensiero e del sentimento latino, nè si sa più qual manifestazione di vigoria si conceda ancora a questa calunniata latinità la quale pur nelle rettoriche in voga è riconosciuta come degna di una certa considerazione.

Recenti studi, invece, mi ànno condotto a conclusioni, se non contrarie, indubbiamente

molto diverse, onde ò dovuto convincermi che una vigorosa esistenza ed un'importanza capitale ebbero durante l'impero i culti di Giove e di Ercole tanto da dover esser considerati durante tale epoca, come lo furono nella repubblica, i culti tradizionali e supremi della religione romana.

Esaminando quindi la loro manifestazione imperiale al di sopra e al di là del pregiudizio corrente di veder da per tutto l'infiltrazione possente e tentatrice dei culti orientali, io credo di riuscire a mettere in luce la persistenza della religione repubblicana di Roma attraverso l'impero e la vigoria con cui reagì all'influsso dei culti stranieri e la forza che impresse a tutta la tradizione imperiale. In poche parole, io ritengo in questo modo di dimostrare, contro le idee prevalenti, la assoluta e potente latinità religiosa dell'impero.

L'indagine ci permetterà di vedere quale possente elemento di coesione religiosa e politica furono le divinità di Giove e di Ercole in Roma e come da esse e non da culti esteriori derivarono forme e caratteri che spesso vennero un po' troppo affrettatamente considerati come aventi origini esotiche.

I.

Non entra naturalmente ne' limiti di questo studio l'esporre l'importanza e la preminenza che ebbero nel tempo repubblicano in Roma

i culti di Giove e di Ercole: nè d'altra parte ne varrebbe la pena, trattandosi, specialmente per il primo, di cose note ed ormai acquisite al dominio culturale non solo degli studiosi della storia religiosa e politica romana, ma pur della storia religiosa generale. Sarà sufficiente mettere in luce, in breve, la posizione dei due culti verso la fine della repubblica, in modo che il lettore possa facilmente orientarsi attraverso le tendenze religiose dei vari imperatori e non debba giudicare, ciò che spesso è stato fatto, come unicamente personali le vedute di alcuni sovrani, le quali trovano invece il loro fondamento in condizioni d'ambiente, già preesistenti e bene assodate.

Insieme con la triade capitolina Giove, che ne personificava la potenza e ne oscurava le figure minori di Minerva e di Giunone, fin dai tempi più antichi ci appare come l'incarnazione del supremo impero di Roma, come il fulcro sul quale poggia tutta la vita dello Stato. Dall'inizio dell'anno civile e politico Giove dirige tutti gli avvenimenti: a lui salgono i nuovi magistrati, a lui i trionfatori, a lui i voti ed i doni degli amici e degli alleati del popolo romano. Il colle capitolino accentra tutta la vita di Roma e dei suoi dominî, è la suprema meta di tutte le aspirazioni, protegge come una grande ombra i suoi figli e ne personifica la potenza. Per la repubblica basterà citare Scipione che, fosse calcolo o misticismo, ne sente la grandezza e

l'importanza e la sfrutta in modo da farsi ritenere di stirpe divina. Egli è il primo che in nome di Giove si investe, per così dire, del potere divino e si impone a Roma ed al suo incipiente impero. Quello che fu detto, più o meno propriamente, l'imperialismo romano, non avrebbe avuto un valore veramente tangibile se non l'avesse reso tale il culto a Giove ottimo massimo.

Questi è quindi fin dai tempi più remoti lo *stator*, il *victor*, l'*invictus*. Secondo Dione, quando Cesare muore la sua divinità viene riconosciuta sotto la forma di Giove Giulio e onorata di templi e sacerdoti. E similmente Augusto, che à un culto superstizioso per Giove Capitolino, che edifica dopo uno scampato pericolo, in un temporale, un tempio a Giove Tonante, che accetta in Atene che il suo Genio sia venerato insieme con Giove Olimpio, che, vivo, è detto come Giove « custos imperi romani, totiusque orbis terrarum » è, dopo morto, accomunato e confuso col dio supremo: *Iovi deo* dicono le monete che pur prima avevano inciso la leggenda *Iovi Ton(anti), Iovi Olym-(pio)*. E con Augusto si afferma per la prima volta quella venerazione per il *Iuppiter conservator* che vedremo poi svolgersi ed esemplificarsi durante tutto l'impero in una costante forma di tradizionalismo religioso e politico, assolutamente immutato.

Sotto Nerone, minacciato dalla congiura pisoniana, Giove incarna più che mai il principio

divino protettore del capo dell'impero *(custos)* e allontanatore da esso delle furie dei malvagi *(liberator)*.

Con Vitellio si à pure il ricordo di Giove O. M. capitolino e nelle preghiere degli Arvali appare per la prima volta l'appellativo di vincitore: *Iovi vict(ori)*, forse in omaggio all'effimera vittoria che gli aveva dato il potere.

Vespasiano ricostruisce il tempio capitolino nell'antico sito, poichè gli aruspici avevan dichiarato che gli dei non amavano cambiare l'antica forma, e con grande pompa ne getta un'altra volta le fondamenta, fatte innalzare preghiere alla triade capitolina e agli dei *praesides imperii*. Nelle monete si afferma più che mai la protezione di Giove sull'imperatore mercè l'appellativo di *Iovis custos*.

La qual forma di culto strettamente imperiale acquista un più personale significato quando Domiziano non si accontenta di elevare a Giove conservatore, vivo ancora il padre, un piccolo sacello, ma, conseguito l'impero, costruisce un superbo tempio a Giove custode e pone l'effigie propria in seno alla divinità. Si può anzi asserire che con il figlio di Vespasiano si consolidi più che mai il culto che collega strettamente il dio supremo al supremo signore del mondo. La istituzione dell'agone capitolino offre il modo a Diomiziano di confondere la propria con la personalità divina poichè egli vi appare coronato con una corona aurea su cui vi è l'effigie della triade ca-

pitolina, mentre i sacerdoti portano nelle loro corone, oltre le imagini divine, quella imperiale.

E giungiamo a Traiano. La sua adozione che, a rigor di termini, dovette essere un' *adrogatio*, è una prima prova di quel persistente rinvigorimento che acquista il culto capitolino durante l'impero. Nerva non lo adotta semplicemente come erano stati adottati i precedenti principi o imperatori: o meglio, se lo fa con una *lex curiata*, come erano stati adottati altri, lo fa convocando i comizi curiati in Campidoglio e, come pontefice massimo, proclamando, chiamati gli dei e gli uomini a testimonio, Traiano suo figlio dinanzi al *pulvinar* di Giove O. M.

* * *

Se non che, prima di proseguire, non sarà male fermarci su quest'importante momento storico per studiare le vicissitudini di un altro culto tradizionale di Roma che viene ora, più che mai per l'innanzi, ad unirsi al culto capitolino e ad avviare la monarchia su di una strada sempre più nazionale ed unitaria, anzi tanto nazionale ed unitaria quanto incomincia ad essere straniero e disgregante l'assalto che batte contro di essa, religiosamente, da ogni parte. Può sembrare strano, ma realmente è logico e naturale, che uno stato, come il romano, così violentemente dominato da prin-

cipi sempre più stranieri, così vigorosamente sconvolto dai culti più esotici e lontani dall'animo latino, reagisca con tanta energia da dare carattere romano ad una monarchia che dovrebbe sembrare ormai assolutamente orientale.

Il culto cui intendo alludere è il culto di Ercole.

Sia di origine italica, come a me pare, o sia unicamente di derivazione ellenica, esso à avuto ben presto in Roma un'importanza quale non l'ebbe se non il capitolino. Come quello di Marte, non fu nelle origini se non un culto di gente data ai commerci ed agli affari, gente che voleva assicurarsi la protezione della divinità più propizia per le strade malsicure e per un buon guadagno, offrendone il decimo al dio che l'avrebbe difesa e tutelata. Se è vero quel che dice una tradizione tardiva, che l'appellativo di *victor* fu dato al dio da un credente che, dopo aver vinto con una nave di carico i pirati, fu ammonito in sogno da Ercole che la vittoria era stata ottenuta per opera sua, non si potrebbe avere una conferma più esplicita di questo carattere pacifico e domestico del dio. Il quale mentre conservava di fronte alla gran massa dei credenti una simile ragione fondamentale per il suo culto, mutava insensibilmente, specialmente nella sua accezione di dio dello stato, l'aspetto religioso; in una comunità divenuta per necessità di cose guerriera era naturale che le imprese di Er-

cole, anche quelle solamente di origine indigena, acquistassero forma bellicosa e che i trionfatori, non dissimili dai semplici cittadini favoriti dalla divinità negli affari e ne' commerci e protetti nel duro cammino della guerra, come quelli nel pericoloso viaggio per le strade infestate da ladroni del tipo di Caco, ritornati in patria, sacrificassero a lui la decima delle spoglie. Non diversamente avrebbe fatto, del resto, Ercole verso Giove, onde un pretore di Tivoli restituiva la sua epigrafe dedicatoria: « Iovi Praestiti, Hercules Victor dicavit, Blandus pr(aetor) restituit ». E mentre così sorgeva la figura di un *Hercules Iovius*, le più antiche iscrizioni ci provano il culto che i generali reduci dai trionfi gli prestavano dedicandogli statue e templi, come Mummio, *Achaia capt(a) Corinto deleto*, e come prima di lui Minucio, Fulvio Nobiliore, Emilio Paolo, e dopo di lui Silla, Mario, Fabio Allobrogico, Fabio Massimo, Lucullo, Aurelio Cotta e così via.

L'Ercole *Victor* o *Invictus*, che si denomina pure *triumphalis* e che in occasione dei trionfi è vestito dell'abito trionfale, si identifica così con Marte ed à sacerdoti e culti non dissimili da lui e personifica i vincitori con tanta maggior apparenza con quanta maggior ampiezza di spazio e di tempo la gesta loro può essere paragonata alla gesta divina. Non è quindi da meravigliarsi se Pompeo adotti per suo motto « Ercole invitto » e se Antonio per le

sue imprese d'Oriente venga assomigliato ad Ercole.

Ecco perchè Orazio quando Augusto ritorna dalla Spagna, non per pura fantasia poetica, lo saluta *victor* quasi novello Ercole; egli serba fede all'antica leggenda latina che poneva le vittorie del figlio di Giove su Caco durante il suo ritorno dalla Spagna. Ecco perchè non reca meraviglia che Caligola tra gli attributi delle varie divinità di cui vuol prendere le sembianze, chieda pure la pelle leonina e la clava; e Nerone si faccia acclamare, oltre che Nerone Apollo, Nerone Ercole, e nelle monete faccia imprimere la leggenda *Herculi Augusto*.

Galba lascia coniare delle monete che ànno ancor maggiore importanza. Egli viene, com'è noto, dalla Spagna, e come Ercole trionfò di Caco e liberò il territorio di Roma dal mostro, così Galba trionfò di Nerone e ridette a Roma la libertà: egli è perciò un novello Ercole, anzi un *Hercules adsertor*. È noto che nel diritto romano gli « adsertores » erano coloro che rappresentavano gli schiavi nel giudizio di « vindicatio in libertatem ». È colui quindi che rivendica in libertà un altro e, come tale, ne è il difensore, il liberatore. Vespasiano più tardi nelle monete è per l'appunto chiamato « adsertor *libertatis publicae* ». Noi abbiamo quindi una identificazione di Galba con Ercole come « adsertor » della libertà. Già, a quel che pare, Giulio Vindice, che Plinio doveva chiamare più tardi « adsertorem.... a Nerone libertatis »,

l'aveva esortato a farsi « humano generi adsertorem ducemque.... ». Non ci meraviglia quindi questo appellativo, bensì ci dimostra come il culto d'Ercole entrasse per volontà di uomini e per forza di cose nel dominio pubblico e si materiasse, per dir così, di avvenimenti e di sentimenti.

Onde se Vespasiano fa per la prima volta apparire nelle monete la figura di Ercole, dopo tutto ciò, non ci stupisce: e ci stupisce ancor meno che Domiziano si faccia elevare statue con le forme e gli attributi di Ercole nel cui volto, come vuole Marziale, egli si degna di manifestarsi; egli « permette » di essere chiamato Ercole maggiore, nel tempo stesso in cui presume, se stiamo a Marziale stesso, di uguagliarsi, notiamo bene, a Giove.

* * *

Chi ci à seguito fin qui deve convenire che con Traiano noi siamo per tutto ciò ad una svolta della storia. I culti di Giove e di Ercole, che ormai possiamo riconoscere fondamentali dell'impero, ànno acquistato un'importanza politica che nessuno può negare. Vedemmo già che cosa Nerva pensasse del culto di Giove Capitolino: vedemmo come sino a lui il culto di Ercole si affermasse vigorosamente. Possiamo con sufficiente preparazione perciò studiare quali fossero i sentimenti e

le idee di Traiano su queste concezioni religiose che venivano a corroborare in tal modo la fortuna dell'impero e delle dinastie che lo reggevano.

Effettivamente Traiano, che intende dare alla monarchia una forma di repubblica aristocratica con un presidente elettivo, scelto da un corpo di grandi elettori (senato), vuol dimostrare il suo ossequio al culto supremo dello stato e non solo non si identifica da sè stesso con Giove, ma non chiede neppur culto per sè, come lo chiese Domiziano. Egli si limita a porre la propria statua bronzea nel vestibolo del tempio di Giove O. M. L'opinione pubblica però per bocca del senato dapprima, per bocca del suo porta voce poi, Plinio, lo pone in stretta relazione e dipendenza con la divinità: Roma deve tutto a Giove, perchè è lui che le à elargito Traiano; Traiano è assolutamente degno de' titoli riconosciutigli di ottimo e di massimo, che à comuni con la divinità suprema. Come altri prima di lui non è stato chiamato ottimo, così chi usurperà indebitamente questa denominazione, in avvenire, non farà che mettere in evidenza la distanza che lo separerà da chi per primo l'ebbe e ne fu degno. Ora tutto ciò trova una rappresentazione tangibile nella raffigurazione delle monete, in alcune delle quali si à l'aquila di Giove che dà lo scettro a Traiano, mentre in altre con la leggenda di Giove conservatore del padre della patria ap-

pare Traiano alla destra di Giove che lo protegge; in altre ancora si può persino dubitare che Traiano sia rappresentato nella figura di Giove stesso.

Siamo quindi in presenza di una concezione religioso-politica che si impone anche a malgrado degl'individui e che trova conferma più che mai nell'altro culto fondamentale dell'impero, in quello di Ercole. Se già Plinio nel 100 d. Cr. trovava modo di rassomigliare Traiano a questo dio, non stupisce affatto il vedere come nel corso successivo del suo regno e con l'evolversi e l'ampliarsi della fortuna politica e guerresca dell'imperatore, l'avvicinamento, e forse anzi la identificazione, del fortunato sovrano con Ercole si facciano più precisi e più evidenti.

Le spedizioni in Oriente, le imprese contro i Parti, la convinzione di esser succeduti ad Alessandro Magno nella conquista al proprio dominio di quelle favolose regioni dell'India, che sembravano non potersi separare dal ricordo dei trionfi di Diòniso, dalle preferenze dinastiche ellenistiche per Ercole, dalle cerimonie e dalle fantastiche avventure degli dei orientali, esercitarono sempre sui Romani un fascino bene spiegabile. Traiano che primo, e poi unico degl'imperatori, portò le armi di Roma fin dove nessuno le aveva portate, rimase a questo titolo, forse anche più che per la sua savia politica, nella coscienza popolare come un essere superiore e più ancora che con

l'appellativo di *optimus* ne fu tramandata ai posteri la memoria con quello di *Parthicus*. Come tale non solo è chiamato νέος Διόνυσος, ma è paragonato ad Alessandro il Grande e ricordato con lui quando si fa menzione di imprese orientali: onde il progenitore della dinastia macedone, Ercole, entra anche da questo punto di vista più che mai nel culto e nella religione dell'impero. Ercole, come Diòniso, secondo le leggende, era giunto in India; Ercole, come Diòniso, si diceva fosse stato uno dei primi re dell'Oriente. Già Eumene, il generale d'Alessandro, per cattivarsi i soldati ne esaltava la gesta dicendola superiore a quella di Diòniso e di Ercole.

Del resto tutto l'Oriente era, per così dire, pieno di Ercole; Persi, Assiri, Siri, Lidi, Fenici, avevano delle divinità armate di clava o di bipenne che i Greci avevano identificato con Ercole ed avevan non di rado fatto progenitrici e modello dei re. Le dinastie ellenistiche, sorte dopo la morte di Alessandro, autorizzate in qualche modo all'omaggio dalla memoria del duce che, come testè dicemmo, riconosceva in Ercole il suo capostipite, li avevan seguiti e l'esempio, trovando filosofi e politici che lo appoggiavano dal punto di vista sociale e filosofico, si diffondeva nell'Occidente.

Poichè appunto quel che completa definitivamente la visione della concezione religiosa di questo momento storico riguardo ad Ercole

ed alle sue relazioni con l'imperatore ed in maniera speciale con un imperatore conquistatore dell'Oriente, è l'importante documentazione che ci è dato di ricavare dallo studio del pensiero filosofico del tempo.

Già altri à messo in luce la grande importanza che ànno le opinioni monarchiche di Dione Crisostomo (1) per l'affermazione dell'idea monarchica universale nel II sec. d. Cr. Dione, facendo sue le teorie ellenistiche, diffuse anche dai filosofi, secondo cui il monarca-tipo era Alessandro il Grande, ritiene che il sovrano deve essere non un semplice re di Grecia, ma il signore dell'impero su cui non tramonta mai il sole. Come tale egli è il discendente di Giove, l'ordinatore e il distruttore della tirannide, è un Ercole redivivo, in quanto che Ercole è il salvatore del mondo, non per averlo liberato dai mostri, ma per aver punito i malvagi, distrutto le tirannidi, abbattute le prepotenze. Ercole rivive quindi nell'imperatore che, come tale, compie tuttora le imprese di Ercole ed è il sostegno e la difesa del supremo impero di Giove (καὶ νῦν ἔτι τοῦτο δρᾷ καὶ βοηθός ἐστι καὶ φύλαξ σοι (sc. Iovi) τῆς ἀρχῆς, ἕως ἂν τυγχάνης βασιλεύων). Traiano è perciò il modello del sovrano

(1) Interessante a questo proposito è ora il lavoro di L. François, *Essai sur Dion Chrysostome,* Paris, 1921, che non à uno scopo storico-politico, ma che può sempre servire in attesa di un lavoro più completo nel senso da me delineato in *Bilychnis,* 1923, fasc. di aprile.

secondo le teorie del filosofo greco le cui relazioni con l'imperatore ci permettono di concludere ad un vero e proprio reciproco influsso da una parte di idee, dall'altra di fatti per la formazione di una concezione politico-religiosa che, avendo il suo substrato nelle profonde credenze popolari, nelle antiche tradizioni latine, le quali rendevano onore a Giove e ad Ercole come divinità supreme, non potevano non rassodare la monarchia nel senso vagheggiato da quanti cercavano la formula necessaria a contemperare in un potere superiore il sogno dell'aristocrazia senatoriale che voleva restaurare una repubblica per proprio uso e consumo e quello dell'oclocrazia popolare che voleva trovare in un impero retto da una sua creatura il modo di far del libito, licito in sua legge. Era insomma, se togliamo alle parole di Tacito il valore subbiettivo che esse ànno, il tema che doveva svolgere Traiano: unire « res olim dissociabiles, imperium (oclocrazia) et libertatem (aristocrazia) ».

In corrispondenza a queste teorie ed a queste concezioni le monete riproducono fin dal 100 d. Cr. il tipo di Ercole e nel 115 un bassorilievo dell'arco di Benevento mostra una scena allusiva agli omaggi degli orientali a Traiano, raccontata da Dione Cassio, nella quale si vede uno dei capi o re Parti nelle sembianze e con gli attributi di Ercole.

* * *

Adriano, che succede a Traiano, già per gli antichi in *eam formam statuit* l'impero, quale era nei tempi post-costantiniani. Ma anche senza giungere a questo eccesso, si può indubbiamente con certezza sostenere che il sistema religioso e politico che si era andato formando con Nerva e Traiano trovava in lui un deciso costruttore che lo completava con elementi orientali, pur lasciandogli le basi prettamente romane. Più che mai con lui « Giove à Cesare in cura »: egli inizia cioè la coniazione di medaglioni in cui la concezione di Giove protettore e conservatore dell'imperatore è espressa tangibilmente. Il dio vi è rappresentato nudo con lo scettro nella sinistra e nella destra il fulmine: per il sollevarsi di questa in atto di protezione il mantello che gli pende dalle spalle si stende e forma quasi un ricovero al sovrano, che in dimensioni più piccole si raccoglie sotto la protezione divina. Secondo il concetto già espresso da Plinio e secondo la leggenda incisa su questi medaglioni, il *Iuppiter conservator* appare così il protettore ed il conservatore dell'imperatore e quindi dell'impero.

Si aggiunga poi, per quel che riguarda Ercole, che Adriano, come Traiano, è spagnuolo per parte della madre, nata a Gades (Cadice),

onde non meraviglia veder sorgere con lui nelle monete il tipo e la leggenda del celebre Ercole Gaditano: *Herc(uli) Gadit(ano)*, del quale, secondo me, egli introdusse il culto nell'impero e procurò la diffusione.

A lui stesso forse devesi l'introduzione nelle monete della raffigurazione di Ercole seduto, con la destra appoggiata sulla clava e con la sinistra reggente la vittoria, o qualche cosa di simile, ed ai piedi la corazza e lo scudo, quale, in profilo, appariva già nelle monete ellenistiche e quale, all'incirca, si vede in un medaglione dell'arco di Costantino, alla cui determinazione cronologica, oscillante tra Traiano ed Adriano, credo si possa portare così un contributo di qualche peso.

Chi paragoni questa rappresentazione di Ercole con le note raffigurazioni di Giove Vincitore, quali ci risultano dalle monete e dalle notizie che abbiamo sulla statua argentea di Cirta che reggeva pure con la destra una Vittoria, non potrà non convenire con noi che con questi tipi si è voluto ricordare l'*Hercules Victor* o *Invictus* del culto.

E l'iniziazione di Adriano ai misteri eleusini avviene, probabilmente per sua dichiarazione, sull'esempio di Ercole e su quello di Filippo il Macedone che, come vedemmo, riconosceva questo dio per suo progenitore; e la fondazione della villa, in cui con qualche senso d'invidia — « ut beatis locupletibus est mos » — una fonte tardiva diceva ch'egli si era dato ai pia-

ceri, era fatta presso quella Tivoli in cui il culto d'Ercole era antichissimo e celebre; difatti la località non è di per sè stessa tale da spiegarne la scelta.

Nè d'altra parte questa concezione politico-religiosa che fa di Giove ed Ercole gli Atlanti, per dir così, della nuova costituzione monarchica dell'impero, rimane circoscritta ai due imperatori che la vollero attuata. Sotto gli stessi Antonini, sotto cui pur si insinuano con qualche favore e con qualche insistenza elementi nuovi, essa prosegue nella sua affermazione.

È certo che sotto Antonino il Pio Giove ed Ercole furono più che mai in onore: tra le molte raffigurazioni riferentisi ad antiche leggende o divinità romane trova posto in modo speciale il mito d'Ercole nelle sue varie forme, specialmente indigene (Caco e i Pinari). Con M. Aurelio nel 177 abbiamo d'altra parte Giove *propugnatore* che fulmina un barbaro. Viceversa con L. Vero si inizia nelle monete la rappresentazione di Ercole *pacifero*, tenente nella destra un ramo d'olivo e nella sinistra la clava, con allusione alla pace che l'imperatore intendeva largire al mondo, stanco delle molte guerre I *divi fratres*, coniano poi delle significantissime monete in cui Giove *conservatore* appare accogliere sotto il suo mantello i due principi da un lato protetti col fulmine, dall'altro con lo scettro, cui il dio si appoggia.

Esaminata dopo queste premesse e sotto que-

sto nuovo punto di vista, la stessa esagerazione di Commodo nelle manifestazioni di ossequio ai culti tradizionali non può apparire, come a troppi appare, pura follia così come non ci apparve tale neppur quella di Domiziano. Giove è raffigurato nelle sue monete non solo come O. M., ma pur come difensore della salute augusta *(Iovi defens(ori) salutis aug.)*, come mallevadore dei tempi augusti *(I. O. M. sponsor(i) saec(uli) aug.)*; in esse il dio posa la destra sulla spalla dell'imperatore che regge il globo e lo scettro e si rivolge a lui, ed è, infine, identificato con l'imperatore come Giove *iuvenis* o con l'appellativo fortemente criticato e travisato di Giove Insuperabile *(Iovi exsuper(antissimo)*. Nel quale non si deve vedere, come pure si è voluto, la prova di un sincretismo pagano-semitico, poichè esso non è altro che un documento dell'identificazione dell'imperatore con il dio supremo. Noi sappiamo difatti da Dione che Commodo voleva esser chiamato ὑπεραίρων = « exsuperans o exsuperatorius » per indicare la sua suprema invincibilità, la sua somma insuperabilità, se così è lecito dire; il che trova perfetta testimonianza in un'iscrizione del 192 con la dedica: *omnium virtutum exsuperant*[*i* o *issimo*] e nella sua vana pretesa di dar nuovo nome a novembre, chiamandolo *exsuperatorius*, pretesa la quale aveva illustri precedenti, com'è noto, non solo cioè Cesare ed Augusto ma pur Domiziano ed Adriano. Del resto quest'ambi-

zione di Commodo di esser ritenuto invincibile non è molto dissimile da quella di Costantino che nelle monete è salutato come *exsuperator omnium gentium*. L'identificazione è ad ogni modo indiscutibile perchè la leggenda delle monete unisce al nome divino non solo l'attributo che abbiamo studiato, ma tutte le massime cariche imperiali: *Iovi Exsuper(anti) p(ontifici) m(aximo) tr(ibunicia) p(otestate) XI imp(eratori) VIII co(n)s(uli) V p(atri) p(atriae)*.

Abbiamo detto che la pretesa di esser ritenuto invincibile non era una semplice follia. Commodo, favorito dalla fortuna con le vittorie dei suoi generali, aveva trovato nella tradizionale religione d'Ercole il suo vero punto d'appoggio. Non solo identificandosi con esso egli si sente invitto, vittorioso, invincibile, come lo voleva per il figlio di Giove l'antica tradizione, ma si sente pure pacificatore come Ercole stesso. Così scrivendo al senato, come nell'epigrafe surriferita del 192, egli si chiama *pacator orbis* = εἰρηνοποιὸς τῆς οἰκουμένης, onde perciò in un'iscrizione greca del 186 è detto « lo scudo, il difensore (v. sopra *Iovi defensori*) del mondo » = ἀσπιστὴς [τῆς] οἰκουμ[ένης]. Egli è l'Ercole Commodiano, come dicon le monete, ma è sempre ed unicamente l'*invictus Romanus Hercules* dei titoli ufficiali e privati, come nella lettera già citata al senato e nell'epigrafe del 192, ed appare coperto della pelle leonina nelle effigi delle monete imperiali e nelle statue.

Le raffigurazioni monetarie poi alludono per lo più a miti tradizionali o ad adattamenti alle leggende con le acclamazioni *Herculi romano conditori* o *Aug(usto)*. Quando si pensi, dice non a torto uno scrittore antico, Ateneo, che Alessandro scolaro d'Aristotele, aveva simili manie di assomigliarsi agli dei e persino ad Artemide, ci si meraviglierà di Commodo?

Noi aggiungeremo che per noi la meraviglia è ben minore, giacchè sappiamo che le opinioni politiche e filosofiche da Aristotele in poi riconoscevano in Alessandro e nella forma monarchica da lui impersonata, quanto di meglio l'arte politica avesse potuto fin'allora escogitare.

Prima di accennare a Settimio Severo ricorderemo come Pertinace si rivolgesse ai *dis custodibus*, ossia agli dei protettori dell'impero secondo la nota frase di Plinio e di Tacito, tra i quali naturalmente primeggiava quel Giove che sotto la leggenda *Iovi prae(sidi) orbis* figura nelle monete di Pescennio Nigro.

E lo stesso Settimio Severo riproduce questi ultimi tipi, mentre ripete per il dio supremo l'ormai vecchio appellativo di conservatore e non dimentica Ercole, accanto al quale però pone Bacco con la leggenda *dis auspicibus* già nel 194. Si è detto non a torto che l'omaggio reso a queste due divinità che appaiono anche con l'attributo di *dii patrii*, è l'omaggio dell'Africano di Leptis Magna, che le riconosceva appunto per patrone della città; ma si è pur

riconosciuto che, apparendo in monete del 204 con la leggenda *ludos saecul(ares) fec(it)*, intorno all'imperatore sacrificante dinanzi ad esse, si deve convenire che sono pur venerate come le divinità massime, sotto la cui protezione sono posti per l'appunto i ludi secolari. Occorre però, accanto a ciò, non dimenticare che nel II e III secolo d. Cr. si opera un sincretismo de' culti di Ercole e Bacco che non può non trovare il suo fondamento nella comune tradizione della loro gesta orientale. Già vedemmo come ai sovrani celebri per imprese nell'Oriente fosse attribuito non solo il nome di Ercole, ma pur quello di Diòniso, sopratutto in Grecia; aggiungiamo che in questo periodo Ercole non di rado appare sotto la forma di ebro (Ercole *bibace*), dominato dall'altro dio, e con qualcuno dei suoi attributi e non dimentichiamo che dopo le vittorie partiche Settimio Severo, che si dice anche lui « pacator orbis », eleva ad ambedue le divinità un tempio e che l'imperatore appare, non diversamente da Commodo, con il capo coperto dalla pelle leonina. Come la divinità suprema con cui si identifica, Settimio Severo, che à ridato la pace all'Oriente, è salutato *rector orbis*, e come Commodo è detto Ercole romano *conditor*, così egli è *fundator imperii*.

Caracalla continua le tradizioni paterne dei *dii patrii* e di Ercole; un'importante iscrizione del 215, rinvenuta recentemente in Africa, lo pone in questo significantissimo modo sotto

la protezione di Giove: *Iovi optimo maximo conservatori ac protectori imp(eratoris) Caesaris*, ecc.

È vero che cominciano ormai a introdursi nella religione dei padri elementi nuovi e per qualche periodo i culti fondamentali si oscurano: ciò non impedisce che Giove appaia con l'antico appellativo di conservatore sotto Macrino, con quelli di conservatore, statore, vincitore sotto Severo Alessandro, che Valeriano saluti non solo Giove vincitore, ma *pacator orbis;* che Gallieno tra l'ondeggiar delle diverse forze religiose che agiscono nell'età sua, tra un politeismo vigoroso, cioè, dominato dall'esempio paterno, ed una restaurazione politeistica arcaizzante, lasci insinuarsi quel sincretismo solare che permise forse a lui di vedere gli enti religiosi con un senso di superiorità e di filosofia che ci si manifesta nel contegno liberale tenuto verso i cristiani. Così ci spieghiamo come accanto ad Ercole conservatore ed a Giove conservatore, vincitore, propugnatore, statore, ultore, *pacator orbis* si trovino tutte le maggiori divinità dell'Olimpo greco-romano e quelle dell'Olimpo puramente romano: *Iano patri, deo Volcano, Deae Segetiae*; quelle straniere come *Serapidi comiti Aug(usti)* o *Soli invicto*, mentre il carattere militare dell'imperatore si afferma con le numerose allusioni alla *virtus* sua e del padre ed a quella del suo esercito e come i segni erculei, i trofei d'armi, la clava, la pelle del leone

e persino l'effigie del sovrano, coperto la testa della pelle leonina, abbiano larga esemplificazione. Onde non reca meraviglia vederlo salutato nelle iscrizioni « magnus et invictus, sanctissimus et clementissimus princeps ».

Ma quel che è più interessante ancora, perchè ci mostra come l'identificazione di Giove con la persona dell'imperatore sia ormai completa sono le monete di Salonino, figlio di Gallieno, la cui puerizia fu troncata prima che gli *dei nutritores,* come volevan le sue stesse monete che rappresentavano con questa leggenda Giove che consegna una vittoria all'imperatore, per significarne la loro partecipazione all'imperiale potere, gli dessero il tanto auspicato impero. In esse appare la leggenda *Iovi exor(ienti)* o *crescenti:* dall'identificazione di Commodo con Giove giovane a questa di Salonino non si può dire che la concezione non abbia fatto progressi se la divina persona imperiale sorge e si evolve come incarnazione di Giove.

Postumo, più modesto, grazie alla sua somiglianza con Ercole barbato, si serve dell'altra divinità imperiale per sentirsi protetto. Ercole è il suo *comes,* è l'*invictus,* il *pacifer,* il dio dai mille attributi, greci, romani, celtici, germanici. Ciò non gli impedisce però di salutare in Giove, come aveva fatto Commodo, lo *sponsor saeculi Aug(usti).*

Sotto Claudio accanto a *Iovi fulgerat(ori)* abbiamo Ercole con la leggenda *Iuventas Aug(u-*

sta) con probabile allusione ad Ebe e sotto lo stesso Aureliano, che pur tende a diffondere il suo sincretismo solare, abbiamo la dedica: *Herculi Aug(usto) consorti d(omini) n(ostri) Aureliani invicti Augus(ti).*

E pure Probo, che pare preferisca le imagini solari a quelle politeistiche classiche, à numerose rappresentazioni di Ercole con le leggende di *Herculi pacif(ero), Herculi Romano aug(usto)* e simili, nonchè con la propria imagine coperta il capo della pelle leonina.

Per questi filoni giungiamo alla restaurazione dioclezianea che è l'ultimo anello di questa catena, nel senso dell'ortodossia romana, come ò dismostrato in uno studio speciale (v. pag. 183 segg.). Chi ci à seguito fin qui vede maturarsi con Traiano quel sistema religioso e politico che, perseguito con fede e costanza veramente romane, sebbene abbia qua e là subìto modificazioni e scosse, fu ripreso con un carattere costituzionale e religioso, insieme, più concreto dall'imperatore dalmata. La monarchia dal terreno mobile delle opinioni dei filosofi, delle teorie dei politici, della fede dei credenti passava sul fondamento solido di una specie di carta costituzionale: Giove ed Ercole come ne avevan vegliato i natali ne garantivano la maturità.

II.

Da questo modo di concezione e di esposizione dello stato religioso e politico di Roma, quale ci è stato suggerito dall'indagine sulla persistenza dei culti fondamentali dell'impero, si deducono delle conseguenze importanti. Si è detto cioè specialmente dai fautori della tesi che il sincretismo solare prese piede in Roma fin dal II sec., che i titoli assunti dagl'imperatori romani soprattutto dall'inizio del III sec. sono di origine orientale e solare: già il Cumont sosteneva che il sovrano era *pius* perchè « sa devotion peut seule lui conserver la faveur particulière que le ciel lui accord »; che era *felix* perchè « il est illuminé par la grace divine »; che era *invictus* perchè « la défaite des ennemis de l'empire est le signe le plus éclatant que cette grace tutélaire ne cesse pas de l'accompagner ». Naturalmente da tutto ciò doveva conseguire che il sole era « le maître de la fortune des rois », ch'egli era il *comes*, il *conservator*, il *fautor* dell'imperatore.

1. Ora, con buona pace di quanti ànno sostenuto una simile tesi, io ritengo che queste conclusioni siano assolutamente contrarie alla verità ed in ogni modo completamente contrarie alle fonti. Già nel 539 d. Cr. un atto ufficiale dichiarava che la denominazione di *pius* derivava ai sovrani da Antonino Pio (sia pur

confondendolo con Caracalla) — ὥσπερ γὰρ Ἀντωνῖνος ὁ τῆς εὐσεβείας ἐπώνυμος, ἐξ οὗπερ καὶ εἰς ἡμᾶς τὰ τῆς προσηγορίας ταύτης καθήκει.... — ed a questa spiegazione più o meno felicemente s'erano adattati tutti gli studiosi antichi. I più recenti fallivano la strada ricercando in altre sorgenti l'origine di tali attributi, attratti specialmente, come vedremo, da quello di *invictus*.

Incominciamo col notare come, a prescindere da qualsiasi denominazione speciale, per gli appellativi imperiali soprattutto ufficiali vi fosse una naturale tendenza alla trasmissione ed alla persistenza nel nome imperiale. Il senso d'inferiorità che i successori avrebbero provato di fronte ai predecessori se non avessero avuto de' titoli che si riferivano a qualità inerenti alla carica che occupavano, era evidente. D'altra parte la trasmissione del potere, sia che si facesse per adozione, sia che si effettuasse con la violenza e con il conseguente riconoscimento, dava sempre luogo all'attribuzione de' titoli avuti dal sovrano precedente, salvo il caso di quelle spontanee e personali rinunce che specialmente dagli Antonini in poi furono, per necessità di cose, assolutamente rare, se non impossibili.

Così, dopo che vediamo Augusto esser chiamato *salus generis humani* vediamo pur acclamato in pari modo Nerone (τῷ σωτῆρι τῆς οἰκουμένης) e pure Galba.

Il banale appellativo di *optimus princeps* finchè l'« optimus », come vedremo, con Traiano

non acquista un nuovo valore, è dato già a Claudio, senza pur farne il nome e prima di lui a Caligola che è chiamato « optimus maximus Caesar », mentre nello stesso modo si chiama *sacratissimus imperator* Domiziano e naturalmente non si dimentica più tale titolo nè per Traiano, nè per Adriano, nè per Antonino Pio, nè per Aurelio e L. Vero, nè per Commodo.

Con Settimio Severo, in genere, questo titolo abitualmente sparisce: è entrato ormai in vigore il *pius* e poco dopo il *felix* ed è già iniziato l'uso dell'*invictus*.

Il *pius* trae la sua origine, indiscutibilmente, dall'*optimus* attribuito in forma ufficiale per la prima volta a Traiano, sebbene, come dicemmo testè, se lo facesse già dare Caligola: il senato molto probabilmente lo salutò « optimus » nel 100 d. Cr., se non che prima del 114 non sembra sia stato usato avanti la parola *augustus*. Ora dopo Traiano è pur chiamato Adriano *optimus princeps*, non improbabilmente per effetto dell'adozione. Quel che è certo è che egli, come il suo predecessore, è *optimus maximusque princeps*. Quando si passa però ad Antonino Pio si à la fusione dei due appellativi: nelle monete, cioè, si legge *S(senatus) p(opulusque) r(omanus) a(nnum) f(austum) f(elicemque) optimo principi pio*. Egli continua ad essere come i suoi predecessori l'*optimus maximusque princeps*, ma mentre vivente Adriano non porta il qualificativo

di *pius*, quando gli succede è chiamato *Augustus pius*, Σεβαστὸς εὐσεβής. Così sorge effettivamente l'appellativo di *pius* sul quale le fonti sono così discordi. È noto difatti che esse lo ritennero dovuto ad una singola o a più delle seguenti cause, insieme: *a*) per le sue premure verso il vecchio suocero; *b*) per la sua cura di sottrarre alle ire di Adriano dei senatori; *c*) per gli onori prestati ad Adriano, dopo morte; *d*) per la sua clemenza (la quale le riassume tutte).

Ora si noti che la raffigurazione della *pietas* nelle monete dopo Pompeo, Cesare e Antonio si trova su quelle di Livia, *Caligola*, *Galba*, Domitilla e Domizia. Come si vede per i sovrani essa costituisce un'eccezione: da Traiano in poi, invece, non è così. Egli ne à diritto per la sua *pietas erga patrem*, come Adriano ne à diritto per la stessa ragione verso Traiano; Antonino quindi viene terzo in questa giustificazione, la quale tutti vedono bene non esser se non una finzione per la trasmissione del titolo, finzione del resto che trova la sua motivazione fondamentale nell'adozione che si vuole leghi i sovrani con un vincolo che di fronte alla ragion di stato non deve creare differenze dal vincolo naturale. Le cause che le fonti vedemmo attribuire a questa denominazione sono difatti una sola ($a = c = d$); l'unica che fa eccezione è quella della clemenza ($b = d$) verso il senato, ma sebbene possa avere in astratto il suo valore, per le

ragioni già dette di tradizione storica e per il preponderare delle ragioni precedenti ci sembra debba essere scartata perchè tendenziosa.

Il principe, in conclusione, è *pius* perchè egli è la suprema concezione della bontà *(optimus)* e come tale non può non essere animato dal sentimento di doverosa venerazione verso gli dei, i genitori, la patria. Egli personifica appunto questa patria la quale, come diceva Plinio, « religionibus dedita semperque deorum indulgentiam *pietate* merita », vuole avere a capo qualcuno che ne esprima i sentimenti. Perchè l'imperatore ne sia degno occorre che egli la esprima verso gli dei e verso gli uomini: il *pius Aeneas* da Augusto in poi, che faceva risorgere in lui il tipo del *pius romanus* antico, è il modello del *princeps*, che venera i suoi predecessori *(parentes)* come il figlio il padre, grazie al nuovo legame dinastico che lega l'impero. E la sua *pietas* si manifesta sopratutto nel culto degli dei e nella cura della religione: così Augusto, così Tiberio; Vespasiano è salutato « conservator caerimoniarum publicarum et restitutor aedium sacrarum »; di Traiano è detto che « sacraria numinum vetustate collapsa a solo restituit »; ad Antonino Pio è dedicata una iscrizione onoraria come « optimo maximoque principi et cum summa benignate iustissimo ob insignem erga caerimonias publicas curam ac religionem ».

2. La *felicitas*, da cui è tratto il secondo appellativo che entra in vigore all'incirca nello stesso momento, è stata sempre una delle massime preoccupazioni romane: è una delle virtù che deve avere il generale (« scientiam rei militaris, virtutem, auctoritatem, felicitatem », come diceva Cicerone). La si augura a tutti i sovrani, a loro ed allo stato, la si nota in tutte le guerre fortunate, non la si disgiunge mai dalle imprese guerresche: è il sinonimo della fortuna, è la dote che questa elargisce agli uomini; *felices* debbono essere tutti coloro che intraprendono qualche cosa, che rivestono delle funzioni religiose, amministrative, militari. È naturale quindi che gl'imperatori siano salutati in tutte le loro manifestazioni con questo appellativo.

Non stupisce perciò veder Traiano in senato acclamato con tale aggettivo: egli è *felix*, dice Plinio, perchè è ritenuto degno della felicità, perchè i cittadini si ritengono felici se gli dei li ameranno come li ama il principe, se nulla allo stato manca per la felicità tranne che gli dei gli siano benevoli come è benevolo l'imperatore.

Se non che il *felix* non figura ancora nei monumenti dell'epoca: il primo imperatore sotto cui appare è, come ora vedremo, Commodo. Prima di lui Marco Aurelio e Lucio Vero non pare abbiano adottato gli appellativi di *pius* e *felix* se non sporadicamente e

quasi inconstantemente, sebbene il titolo di *pius* sembri riconosciuto a M. Aurelio dopo la morte.

Quanto a quello di *felix* esso appare indirettamente già nelle monete di Marco Aurelio, ma per opera di Commodo evidentemente. Le monete difatti del 176-178 ci offrono la raffigurazione di una nave sulla cui prora sta Nettuno: la leggenda dice *Felicitati Aug(usti) Imp(eratoris) VIII co(n)s(ulis) II s(enatus) c(onsulto)*. Ora ci consta che verso la fine del 176 una tempesta mise in pericolo la vita di M. Aurelio e di Commodo, che era con lui, onde nelle monete sue si à *Felicitati Caes(aris)*. Data la tendenza cui testè accennammo a veder una *felicitas* in tutte le fortune personali dell'imperatore, soprattutto, come poi si vedrà, da parte di Commodo, non è difficile connettere questo avvenimento all'attribuzione poi divulgatasi. È un fatto intanto che nello stesso 177 abbiamo un ricordo di un'acclamazione all'imperatore fatta in questi termini: « felici imperatori omnia felicia ». È quindi una pura tirata retorica quella che l'autore della sua vita si permette ponendo in relazione il *felix* con l'uccisione di Perennis, la quale pare debba esser posta tra il 185 ed il 186. Difatti mentre nel 183 le monete ànno *temporum felicitas*, le iscrizioni lo denominano già *pius felix*. D'allora in poi tutti i monumenti usano ed abusano di

ambedue gli aggettivi insieme o di uno solo o di frasi combinate con essi nella più varia guisa. Egli è il « nobilissimus omni[u]m et *felicissimus* princeps » (nelle monete si à la *nobilitas Aug.*), è il *fel. Aug.*, il suo trionfo del 186 è *felicissimus*, si augurano (a. 190) a lui « pio imp(eratori) omnia felicia » e via dicendo. Le fortunate vicende del suo impero, come vedremo, lo autorizzano a fregiarsi più che mai di questo titolo che grazie alla acclamata « temporum felicitas » trova la sua espressione sia pure un po' enfatica nel Κομμόδου βασιλεύοντος ὁ κόσμος εὐτυχεῖ: regnando Commodo il mondo è felice!

E tutta questa concezione si sintetizza poi nell'asserzione delle monete secondo cui egli è l'*auct(or) piet(atis)*; egli cioè individuandosi con Ercole e dichiarandosi figlio di Giove e quasi Giove stesso, è più che mai la causa prima della *pietas* dei suoi concittadini e dello Stato.

3. Ma un altro appellativo introduce Commodo nell'uso dei documenti imperiali: quello d'*invictus*. Egli si dice « invictus romanus Hercules » nell'iscrizione che più volte citammo del 192. Accennammo già alla cosa, ma siccome di questo aggettivo di *invictus* si è fatto un attributo esclusivo delle divinità solari, esaminiamolo in relazione all'uso che ne fanno gl'imperatori romani per vedere se ciò sussista o no. Ebbene, Ercole è detto *victor* ed *invictus* e la critica è rimasta esitante dinanzi

alla classificazione cronologica dei due aggettivi e pur concludendo alla precedenza del primo sul secondo à ammesso l'uso promiscuo in genere, in tutti i tempi, dei due attributi. La stessa ricerca fatta per Giove non à apportato neppure a concludenti risultati e non a torto. Si può accogliere difatti la precedenza di *victor* su *invictus*, se si à *[D]iovei victore* e l'iscrizione di Mummio, ma non si deve dimenticare che già Cicerone, Orazio, Ovidio, ànno *invictus* e che nelle iscrizioni esso appare fin dal I sec. mentre *victor* si trova ancora in quelle del III sempre per Ercole. Se non fosse troppo lungo però si potrebbe dimostrare che l'uso dei due aggettivi va molto probabilmente determinato con una parabola che partendo da *victor* e passando per *invictus* ritorni a *victor*, naturalmente con una certa larghezza: è conforme cioè alla fortuna che ebbero parole, idee e sentimenti nelle epoche di cui possiamo seguire lo svolgimento con sufficiente compiutezza. Dalle origini e dalle forme più o meno derivate, ma primitive, si passa alla maturità che à caratteri propri, e quindi si discende all'epoca di esaurimento in cui lo spirito ripiegandosi ritorna all'antico ed adotta forme vecchie per cose già nuove: l'arcaico si fonde nell'arcaizzante. Ciò si prova anche con l'uso greco ἀνίκητος = *invictus*, νικητῆς = *victor*. Nè vi è mai confusione tra le due parole, tanto che i glossari le distinguono con molta accuratezza, onde

si deve concludere che l'uso loro fosse ben distinto e preciso e fosse l'effetto di una corrispondente distinzione latina, non, come si è voluto, d'un uso greco derivato da idee orientali religiose. E ciò tanto più che nei primi tempi per tradurre *invictus* i Greci oscillano non solo tra ἀήττητος e ἀνίκητος, ma quel che è più adoperano νικηφόρος.

Se non che si potrebbe opporre che l'*invictus* di Commodo, tratto sia pure dal culto di Ercole, non à che fare con l'*invictus* adottato poi da gl'imperatori che gli successero. È quello invece che può essere dimostrato luminosamente: l'*invictus* che i sovrani aggiungono ai loro titoli non è se non un titolo di carattere militare che si connette al culto d'Ercole, come protettore dell'imperatore per le sue imprese guerresche.

Già il titolo d'*invictus* si dà durante la repubblica ai generali: si ricordi, per es., che in Africa il nome degli Scipioni passava — si noti bene — per *felix et invictum*, ed erano chiamati *invicti* anche i generali nemici, tra cui lo stesso Annibale. A Tiberio dopo l'impresa illirica alcuni vogliono attribuire il cognome di *pius*, altri di *invictus*. Quando Plinio accenna all'esordio del regno di Traiano, alla Vittoria pannonica che Nerva consacrò a Giove nel momento dell'adozione di lui, dice: « Adlata erat ex Pannonia laurea, id agentibus dis ut *invicti imperatoris* exordium victoriae insigne decoraret ».

Ma vediamo quel che avviene dopo Commodo. Pescennio Nigro à nelle sue monete la rappresentazione di un trofeo con la leggenda *Invicto imp(eratori) tropae(um)* che figura pur nelle monete di Settimio Severo. Ora chi rifletta agli avvenimenti guerreschi di cui è pieno l'impero dei Severi non potrà non connettere questi evidenti accenni alle vittorie imperiali con altre simili, come *victor(ia) iust(i) Aug(usti)* per Pescennio e Settimio stesso o, per questo, *victor. Sever. Aug.* o alle varie divinità (Minerva, Marte) salutate come vincitrici od invitte. Non si potrà perciò non collegare con esse l'uso dell'appellativo di *invictus* che per i Severi è così ampiamente esemplificato e di cui devesi a Commodo l'adattamento, come vedemmo, al nome imperiale, non senza larghi ed espliciti precedenti. Ecco perchè, quindi, lui e Caracalla son detti dopo la vittoria partica *imp(eratores) invicti pii Aug(usti)* nelle monete; e nelle iscrizioni, *sopratutto militari*, si noti, *d(omini) n(ostri) invicti imp(eratores)*, e che lo stesso aggettivo *felix* quando non è usato solo o con *pius* si aggiunge dopo *Parthicus maximus* semplicemente o nella formula « fortissimus felicissimus » o in quella di « princeps felicissimus ».

Tutto ciò è avvalorato da una notevole leggenda e raffigurazione che appare nelle monete di Settimio Severo: l'imperatore a cavallo che abbatte un prigioniero con la leggenda *Invicta virtus*, la quale è troppo evidente per

non essere conclusiva. Albino del resto aveva già coniato monete in cui la *virtus* imperiale era accompagnata dalla figura di Ercole.

4. Indubbiamente con Caracalla l'uso si va generalizzando: nelle iscrizioni militari non manca mai il *pius invictus Aug.* o l'*invictus imp. Antoninus pius felix Aug.* e si comincia ad avere la formula che per lungo tempo diverrà poi tipica di *pius felix invictus Aug.* mentre le monete abbondano delle allusioni alla felicità: « felicia tempora, felicitas saeculi, felicitatem italicam ». Geta d'altra parte è indicato, come Severo, « invicti Aug(usti) pii fil(ius) ».

Interessante a questo proposito è la seguente inscrizione greca d'Egitto che comprova e dimostra più che mai come l'aggettivo *invictus* fosse riservato per le cose militari. In un'epigrafe scolpita per la vittoria dell'imperatore Marco Aurelio Severo Antonino, felice pio Augusto, e di Giulia Domna Augusta, questa è detta « mater invictorum castrorum [μητρὸς ἀνει]κήτων στρατοπέδων ». In un'altra della Siria essa figura pure col titolo più scolorito, dato agli accampamenti ed al senato, di sacri (ἱερῶν), ma qual madre dell'imperatore Antonino pio, felice, invitto (ἀνεικήτ[ου]) ed è forse una delle prime iscrizioni greche in cui quest'aggettivo appare per gl'imperatori.

5. Ormai non sarebbe più il caso di proseguire nella dimostrazione: tutt'al più si può aggiungere qualche schiarimento per coloro

che volessero ancora delle conferme e delle spiegazioni su qualche uso eccezionale o apparentemente discordante. L'*invictus sacerdos Aug(ustus)*, per es., come è chiamato Elagabalo nelle sue monete, non à indubbiamente che fare con l'*invictus* dei sovrani precedenti: egli è il *sacerdos amplissimus dei invicti solis Elagabali* e come tale può essere pure *invictus*: ciò non toglie però che anch'egli sia detto « invictus pius felix Aug(ustus) » altrove con l'accezione comune. Si può invece dubitare dell'*invictus* di Gallieno nelle monete in cui appare la raffigurazione del Sole, mentre nelle iscrizioni comunemente lo stesso aggettivo è accompagnato da *pius* e *felix* senza alcun dubbio in conformità alla tradizione. La quale poi riprende i suoi diritti anche nelle monete in cui abbiamo la lode della *virtus Gallieni Augusti* con la rappresentazione di Ercole, a cui alludono anche le raffigurazioni del leone e dell'aquila con le lettere S. P. Q. R. come quelle con *virtus valeri(ana)* e con, fra altri simboli, la pelle leonina e la clava. Con la quale e con il *S. P. Q. R. optimo principi* si accenna evidentemente ad un ritorno all'antico, che par di vedere anche per Aureliano negli attributi: *magnus Augustus, princeps maximus, imp. fortissimus;* simili a quello che più tardi si avrà nel *maximus* riconosciuto dal senato a Costantino.

Non parlerò di Postumo di cui già ò detto sufficientemente: accenneremo piuttosto

a Probo nelle cui monete e ne' cui medaglioni l'uso, anzi l'abuso di *invictus* mal si può spiegare con le più contrarie correnti religiose che si manifestano in quest'epoca.

Indubbiamente accanto alle antiche raffigurazioni classiche si diffondono i simboli della religione solare che tende a dominare e accanto agli appellativi ormai stereotipati di *p. f. invictus* con le solite leggende (*virtus Probi invicti Aug.* o simili) si à la nuova iscrizione *victorioso semper* che prelude al *victor* invece di *invictus* che prenderà posto tra breve nei monumenti: *ubique victor, ubique victores, victor omnium gentium* e simili.

Ma la reazione tradizionale prevale con Diocleziano in questa incertezza di tendenze religiose della quale par sia simbolo la moneta di Carino in cui la *virtus Augustor(um)* è attribuita ad una raffigurazione dei sovrani che si stringono le destre, coronati da Ercole l'uno e da Apollo l'altro. Prevale ancora fors'anche con Costantino stesso che nel 312-3 dopo la vittoria, cioè, su Massenzio, fe' coniare sulle medaglie: « Invictus Costantinus Max. Aug. »; prevale poi, come tutti ammettono, con Massenzio che offre appunto la miglior prova della vitalità e dell'energia della tradizione romana.

6. Un notevole appoggio a quest'interpretazione puramente tradizionale dei titoli imperiali di *pius, felix, invictus,* ci viene offerta dall'uso di denominare *piae felices,* ma sopra

tutto *piae* le legioni. Perchè fossero denominate così è facile capirlo. Vedemmo già il significato di *felix*, ne deriva per conseguenza che per gli eserciti e per i soldati rimane quasi stereotipato l'aggettivo *felix*. Pia, d'altra parte, è detta una legione per la sua *pietas erga principem* ed *erga patriam*. Ora noi sappiamo con sufficiente certezza che tra il 42 ed il 100, circa, d. Cr., ricevettero il titolo di *piae fideles* le legioni: I adiutrix, I minervia, II adiutrix, VI victrix, VII Claudia, X gemina, XI Claudia, XIII gemina e XXII primigenia e che già sotto Vespasiano e Traiano sono *felices* la IV Flavia e la VII gemina.

Ne consegue che l'aggettivo è già in uso in questo senso indubbiamente fin dalla prima metà del I secolo. Si deve quindi concludere che i titoli imperiali che ànno una così notevole corrispondenza coll'uso del linguaggio militare derivano anzichè dai culti orientali, dall'origine stessa della sovranità imperiale che è puramente militare. L'imperatore è per natural ordine di cose come le sue truppe *pius*, *felix*, *invictus* (per le legioni *victrix*), e più tardi *aeternus* come già sotto Settimio Severo è tale la « legio II parthica », e come Roma stessa *felix*, *invicta*, *aeterna*.

III.

Se non che una facile obbiezione a questa tesi sollevano i sostenitori della tesi contraria, contrapponendovi l'uso e l'abuso dei termini e dei simboli solari ne' monumenti romani dell'impero specialmente dal III secolo in poi.

Ma a proposito del simbolismo che si nota soprattutto nelle monete occorre fare un'avvertenza preliminare. I Romani furono maestri in quella primordiale forma di simbolismo che non è altro, se si riflette bene, se non la continuazione della primitiva ideografia. Essi resero cioè con molta facilità figurativamente nomi personali e concetti astratti e per ciò adoperarono cose le quali più che avere una rappresentazione veramente simbolica avevano un semplice rapporto nominale tra loro. Basta ricordare quel che avveniva per le indicazioni dei cognomi delle genti sulle monete e sugli scudi dei guerrieri: un topo (mus) alludeva ai Mures, un fiore (flos) ai Flori, un toro (taurus) ai Torii e così via.

Similmente nell'uso dei cognomi e quindi dei concetti astratti. La raffigurazione della pietà alludeva a un *pius*, quella della felicità ad un *felix*, senza che perciò vi fosse un culto, come alcuni vollero, della pietà o della felicità, e via dicendo, nella *gens*. Così non è improbabile che una vera e propria determi-

nazione per la raffigurazione del sole nelle monete, il quale dopo i tempi repubblicani non appare in esse sino ad Elio, Adriano e successori, sia prodotta da una voluta corrispondenza tra il nome greco del sole e quello di Elio, che ebbe, si noti bene, tale nome da Adriano e non lo portò dalla nascita.

1. D'altra parte, come altri già osservò, sul culto solare non di rado si ànno idee erronee per l'eccessiva preponderanza che prèsero le più recenti conclusioni sul sincretismo solare negli studi d'antichità. Ora tra il culto solare classico e quello che chiameremo imperiale, per intenderci, qualunque siano le loro relazioni primordiali corre una differenza notevole di miti, di credenze, di teologie. Roma ebbe il culto del Sole fin dai tempi più antichi. A proposito della congiura pisoniana Tacito dice: « Tum dona et grates deis decernuntur, *propriusque honos Soli, cui est vetus aedes apud circum*, in quo facinus parabatur, qui *occulta coniurationis* numine retexisset ». È il sole per il quale giura Diocleziano dopo scoperta la congiura di Apro per rendersi padrone dell'impero: è quindi un culto classico che si perpetua attraverso i secoli e che offrì naturalmente largo appiglio al sincretismo orientale di tendenza solare, ma che ciononpertanto occorre tener presente per distinguerlo da questo nei momenti e nei periodi in cui non deve esser confuso.

Vi è, inoltre, un altro elemento di confusione

nella terminologia e nel simbolismo solare, del quale non si tiene conto, ed è, come già accennammo, l'importanza che ebbero per i Romani le vittorie orientali. Non solo essi sentivano che realmente il pericolo maggiore per l'impero veniva da là, ma qualsiasi vittoria grazie alla distanza ed al tempo che impiegava l'annuncio di essa ed il ritorno dei vincitori per giungere in Roma, acquistava un'aureola che rendeva tutto leggendario. Ne consegue una tendenza a rappresentare in modo tangibile questo reale trionfo e quest'imaginaria grandezza sopratutto con un generico simbolismo allusivo all'oriente, *sic et simpliciter*, e per conseguenza al Sole come incarnazione dell'oriente a cominciare da quello panteo che figura nelle monete di M. Antonio. Si aggiunga la sempre viva, la tradizionale tendenza romana a far proprî gli dei dei vinti per averne il favore e scongiurarne l'ira, sicchè il miracolo della Giunone di Veio è logicamente vicino al miracolo del Sole di Emesa e Camillo è da porre idealmente accanto ad Aureliano, ad onta dei sei secoli che corrono tra loro e delle probabili falsificazioni della tradizione di quest'ultimo — e si avrà un altro elemento di cui tener conto nello studio del fenomeno religioso romano in relazione al culto solare primitivo e a quello più recente.

Perciò l'apparizione nelle monete imperiali del Sole che sorge, della testa radiata del Sole con la leggenda *Oriens* od *Oriens Aug(u-*

sti) che già abbiamo con Traiano e che poi prosegue con Adriano e con gli Antonini non à affatto origini sincretistiche. Esso non è che la manifestazione grafica delle vittorie di oriente: come Plinio dice di Pompeo, si può pur dire di Traiano *oriens triumphis occidensque lustratus*. Qualunque vittoria orientale, prima magnificata dai poeti con il semplice accenno vago all'oriente: *oriens noster eris* (Ovidio); *spoliis orientis onustum* (Virgilio), si fissa poi nella prosa con la stessa indeterminatezza: Svetonio parla di un « regnum orientis » che si credeva vagheggiato da Tito, e Giustino prima di lui à chiamato Ciro vittorioso « universo oriente » e così via sino al tardo Rufo Festo che si propone di far la storia di « totum orientem ac *positas sub vicino sole provincias* », passando per il biografo di Aureliano che lo dice, dopo la vittoria di Palmira, *totiusque iam orientis possessor*.

Così dopo le vittorie orientali di Settimio Severo la testa del Sole appare sulle monete con la leggenda « pacator orbis » indiscutibilmente allusiva ad esse e non ad alcuna concezione religiosa. E lo stesso si dica per Caracalla.

Nè, per quanto nelle successive rappresentazioni si possa dubitare di una voluta o di un'inconscia assimilazione della divinità classica con quella orientale oppure di un simbolismo politico che voglia pur essere religioso, vi è ragione di respingere in moltissimi casi

l'interpretazione puramente politica. Valeriano, sotto di cui la coscienza religiosa pubblica è pur già evoluta, naturalmente nelle classi sociali più elevate, in un senso che io chiamerei modernista, sebbene egli spieghi personalmente un' azione tradizionalista, fa evidentemente un' allusione politica e non religiosa nell'*oriens Aug(ustorum duorum)* delle monete, confermata da quelle che dànno *restitut(or) orientis*. Sotto lo stesso Gallieno, di cui già dicemmo esser innegabile la tendenza religiosa sincretistica, sia pur politeistica, si à anche *restitut(or) orientis*. Persino con Aureliano l' indiscutibile simbolismo solare che è il risultato della sua rivoluzione religiosa, che pur non è da confondere con una pura e semplice adozione di culti stranieri, permette di vedere attraverso lo spiraglio delle monete con la leggenda *restitutor(i) orientis* la persistenza della rappresentazione politica accanto a quella religiosa.

2. Ma si è parlato di altre prove dell' infiltrazione lenta da prima e poi rapida, lieve prima e poi violenta del culto solare nel culto tradizionale di Roma. E si è citata la prova dell' uso di *aeternus* ed *aeternitas*, di *clarus* e *claritas*, di *sanctus* e *sanctitas*. Anche qui, a mio modo di vedere, si è esagerato e non si è tenuto conto degli elementi prettamente romani di queste concezioni e de' dati politici che le ànno motivate o provocate.

Sostenere che il concetto di *aeternitas* —

prescindiamo sempre dalle origini primordiali — sia sorto in Roma per virtù dei culti orientali è assolutamente erroneo. Esaminando qualunque lessico storico della lingua latina si vede l'uso della parola e lo svolgimento del concetto e se ne deduce che esso è connesso naturalmente con la divinità: già Accio alludendo a Giove diceva « in domum aeternam patris ». Dall'uso ne' rapporti con la divinità esso passò a quello ne' rapporti umani e sopratutto, naturalmente, nelle istituzioni, nella vita degli stati, degl'imperi, delle città e quindi di Roma. L'*aeternitas romani imperii*, l'*aeternitas rerum romanarum*, le *aeternae opes romanae* sono un luogo comune degli storici Velleio, Livio, Tacito, per non citare che i più antichi e per non far uso di Cicerone cui si potrebbe imputare l'esagerazione retorica, sebbene nelle frasi stereotipate come quelle citate o simili sia da vedere un luogo comune di concezione popolare e non una espressione individuale. Ed ecco già sotto Augusto e Tiberio nelle monete di Emerita la leggenda *aeternitati Augustae*. Ecco nel 32 d. C. un'iscrizione dire di Tiberio « nati ad aeternitatem romani nominis »; essa si riprodurrà poi nella formula seriore consueta « bono rei pubblicae natus », detta dell'imperatore. Negli atti degli Arvali del 66 si fanno voti per l'«aeternitas imperii » e così piu tardi negli atti dei ludi secolari. E mentre si costruiscono templi « aeternitati Romae et Augu[sti]»

si fanno fin dal primo secolo voti, come dice Plinio, « *pro aeternitate imperii et pro salute principum, immo pro salute principum ac propter illos pro aeternitate imperii* ». Quindi con Vespasiano, con Tito, con Traiano si inizia anche nelle monete la raffigurazione dell'*Aeternitas*, dell'*Aeternitas Aug(usti)* e finalmente con Adriano quella della città, *urbs Roma aeterna*. Si estrinsecava per dir così in questa forma tutta la pertinace concezione romana che attraverso gli scrittori più antichi aveva augurato, aveva voluto per la città e per l'impero una immortalità comparabile solo a quella degli dei. Già per il 351 a. Cr. Livio — se la frase è sua e se è derivata dall'annalistica anteriore, la prova è ancora più convincente — aveva parlato di una « beatam urbem romanam *et invictam et aeternam* » con un impiego di aggettivi che farebbe pensare ad Ammiano Marcellino anzichè a lui. Noi vediamo quindi questa concezione e quest'uso di *aeternus* e di *aeternitas* sorgere e svolgersi al di fuori di qualunque influsso orientalistico recente.

La raffigurazione dell'*aeternitas* tutt'al più potrebbe collegarsi con le credenze astrologiche divenute già da tempo dominio comune della religione e della pseudo scienza greco-romana: la figura femminile tenente nella destra e nella sinistra le teste del Sole e della Luna può esser quindi ritenuta mero simbolo, pura allusione all'eternità del mondo, dell'uni-

verso: « supra lunam sunt aeterna omnia » diceva già Cicerone e di tale sentenza e del capitolo stesso da cui è tratta sembra una illustrazione grafica la luna tra i sette pianeti che è rappresentata in una moneta di Pescennio con la leggenda *Aeternitas Aug(usti)*. Potrebbe essere questo in proporzioni minime il segno precursore del Settizonio di Settimio Severo che vedemmo già credente negli astrologi e per cui si pregava così: « Soli aeterno, Lunae pro aeternitate imperii et salute imp. Caes. L. Septimi Severi ».

L'*aeternitas* poi delle monete di Pertinace come quella di altri imperatori e imperatrici sopratutto, non è altro che un'allusione tutta particolare agli omaggi resi loro dopo morte, poichè *aeternitas* in tal caso era sinonimo di vita futura, di dei mani e via dicendo, senza che a mio modo di vedere essa ricalcasse, come si vuole, le orme di simili concetti orientali; cui in effetto corrisponde senza derivarvi direttamente.

Con i Severi, come vedemmo or ora e più sopra, dicendo dei ludi secolari, si à nelle monete *Aeternit(as) imperii*, che con Caracalla trova un sinonimo nella *Iuventa(s) imperii*, il ringiovanimento, il rinvigorimento dell'impero dovuto alla vittoria partica degl'*imp(eratores) invicti pii aug(usti duo)*.

Può esser dubbia la concezione dell'*aeternitatibus* di Severo Alessandro, mentre è molto probabilmente sincretistica quella di Filippo

che nelle monete rappresenta il Sole in piedi con la destra alzata e nella sinistra la sferza con la leggenda *Aeternitas imper(ii)*, ma che à pur l'altra *Aeternitas Aug(ustorum duorum)* con l'elefante simboleggiante la diuturnità della vita per la sua longevità.

Se l'*Aeternitas Aug(ustorum duorum)* delle monete di Valeriano faccia fare un passo innanzi alla concezione religiosa sincretistica, mediante la raffigurazione di una divinità barbata che pare possa identificarsi con Saturno, è dubbio: la presenza di questo dio più che tendere ad un sincretismo potrebbe spiegarsi con l'attitudine di riformatore dei culti tradizionali presa da Valeriano. Lo stesso dubbio può sorgere per le ragioni già note per Gallieno, mentre la tradizione romana pare riprender il suo corso con Tetrico, sulle cui monete la consueta leggenda accompagna un'effigie puramente simbolica, una figura femminile con il globo e la fenice leggendaria. E neppure l'*aeternitas* di Tacito sembra aver nulla da vedere con l'oriente poichè la raffigurazione dell'imperatore che si volge a Saturno, rappresentato come dio del tempo, pare voglia alludere piuttosto ad un simbolo temporale. Intanto da Pescennio a Macrino non è mancata, in relazione a questa persistente tradizione politica che fa dell'*aeternitas* imperiale, come vedemmo in Plinio, un simbolo dell'*aeternitas* dello stato e della città sovrana, la monetazione con *Romae aeternae:* e l'energia con cui

tale tradizione si è affermata costantemente noi la riconosciamo nelle monete di Probo, ove l'*Aeternitas Aug(usti)* oscilla, per la rappresentazione, tra il sole in piedi e la lupa allattante i gemelli. Non si poteva meglio significare materialmente l'ancor vivo contrasto tra due concezioni che tentavano di sovrapporsi e di annullarsi per crearne una sola. Che se anche si volesse interpretare la lupa come un simbolo allusivo alla presunta origine latina di Probo (cfr. *Origini Aug(usti)* con la lupa allattante i gemelli) non perciò verrebbe meno qualunque attribuzione di sincretismo solare alla maggior parte delle raffigurazioni e leggende monetarie allusive all'imperatore, in cui si vedeva l'eternità di Roma e del suo impero.

È evidente perciò che non per un adattamento della terminologia dei culti orientali e sopratutto di quelli siri l'aggettivo *aeternus* entra nel linguaggio ufficiale di Roma, bensì per un puro sentimento rômano che vuol vedere nell'imperatore il simbolo tangibile dell'eternità dell'impero romano. Come dice Valerio Massimo, Cesare aveva infuso nell'impero di Roma un soffio di eternità « aeternum romano imperio spiritum ingeneraverat »: è naturale che questo soffio si perpetuasse pur senza immobilizzarsi in una fraseologia ufficiale, come avvenne nei tempi più tardi, ed è pur naturale che di esso approfittassero quanti, per le ragioni che vedemmo, tendevano a cogliere

nella romanità gli elementi che potessero servire all'orientalizzazione della politica e della religione dell'impero.

Così fin da Vespasiano entra nel linguaggio, per dir così, di corte, sebbene non ancora in quello ufficiale, l'aggettivo *aeternus* per tutto ciò che è allusivo all'imperatore: la *pax* della sua *domus* è *aeterna*, come è *aeterna* la *victoria* di Adriano e di M. Aurelio e come sono *aeternae* la *pietas*, la memoria e via dicendo. Solo con Costantino questa terminologia sembra essere adottata pure nel linguaggio ufficiale, onde come il sovrano è *pius felix aeternus Aug.* o *invictus atque aeternus Aug.* e via dicendo, sono *aeternae* tutte le cose che da lui emanano, il nome, le leggi, la corte e simili. Aveva già, del resto, come dicemmo, sin dal tempo dei Severi, la II legione partica assunto le denominazioni di *pia, fidelis, aeterna*.

3. Non meno erroneo, a mio modo di vedere, è quanto si sostiene a proposito della derivazione orientale della *claritas Aug(usta* o *Augusti)* che nelle monete appare per la prima volta con Postumo intorno alle due teste del Sole e della Luna. Premettiamo che l'imperatore della Gallia non pare, sotto alcun aspetto, esser stato un seguace del culto solare anche il più ortodosso possibile: egli sembra piuttosto un restauratore della romanità in Gallia. Il suo biografo lo mette tra gli « adsertores romani nominis » e, come già dicemmo a suo luogo, tutti i pochi documenti

che ci rimangono dell'opera sua non fanno che confermare ciò. Che con la *claritas* si alluda quindi ad un'identificazione solare dell'imperatore è poco probabile, tanto più che vi è anche il capo della luna. Piuttosto come il Sole e la Luna splendono e mandano luce così Postumo, celebre per la sua *belli scientia*, emana splendore: lo pseudo biografo di lui e di Leliano — effettivamente non è che un libellista — diceva già: «*virtute* enim *clari* non nobilitatis pondere vixerunt», ripetendo all'incirca quel che di Traiano aveva detto Plinio: «*generis* tui *claritatem virtute* superasti»; e noi sappiamo come le monete ci attestino quel che dicono le fonti letterarie circa la sua *virtus*, onde non ci è assolutamente d'uopo di ricorrere al sincretismo solare neanche qui.

È più possibile che vi si debba ricorrere posteriormente, quando anche durante la restaurazione dioclezianea tra le forme più frequenti e più significanti del culto tradizionale si insinuava il nuovo sentimento religioso dell'epoca, a mala pena ufficialmente represso. Può darsi che la figura del Sole radiato circondata dalla leggenda *claritas Aug(usti)* alluda allo splendore imperiale identico a quello solare. Io non sarei alieno però dal vedervi un'allusione simbolica alla «claritas virtute non generis» degl'imperiali signori, per i quali gli storici si sforzano di dimostrare che nulla contano i natali, ma tutto le opere e le virtù in relazione a quanto la filosofia politica

già nel II sec. aveva affermato, stabilendo per principio che gl'illustri natali non erano indispensabili al principe ideale. Più di Traiano e come Postumo e come tutti più o meno i recenti sovrani, Diocleziano e i suoi collegi, Costantino e la sua famiglia, ad onta di genealogie inventate o piegate *ad usum delphini* avevano bisogno che l'aristocrazia romana passasse loro per buono il principio che i retori, a loro malgrado, strombazzano, senza convinzione, dell'inutilità degl'illustri natali.

4. Nè parmi sia da accettare per l'aggettivo *sanctus* e per la nozione della *sanctitas*, come si vuole, la tesi che essi vengono introdotti nella religione romana insieme con l'orientalismo religioso. A provare la irragionevolezza d'una tale opinione basterebbe rendere noti i risultati cui è giunto il Link con la sua ricerca sull'uso pagano della parola *sanctus* (Könisberg, 1910). Egli dimostra per l'appunto, senza necessità di ricorrere ad alcun culto orientale, senza ammettere alcuna infiltrazione straniera, come il vocabolo *sanctus* dal significato giuridico di « determinato », « inviolabile », riferito ai luoghi abitati dagli spiriti ultraterreni, passi a quello di « venerando » in modo da divenire il *cognomen omnium deorum* e non quindi, come si è voluto, delle sole divinità astrali, il che è un assurdo. Naturalmente ne consegue che come sono santi gli dei, i mani, i sepolcri, i templi, sono pure sante le parti dei corpi divini, le

parole, i simulacri e quindi che sono santi i re, i tribuni, gli ambasciatori e via dicendo. La *sanctitas* degl'imperatori non è perciò collegata a nessuna nozione di purezza propria degli dei orientali, ma è loro attribuita giustamente, in primo luogo perchè essi sono investiti della *tribunicia potestas* che li rende sacrosanti, come diceva Augusto; in secondo luogo perchè sono sacerdoti; in terzo luogo perchè è loro riconosciuta una natura divina. Così abbiamo *sanctus princeps, dominus sanctus, sanctus Augustus, imperator sanctissimus*, come del resto abbiamo *sanctus senatus*. L'uso comincia già con Augusto e prosegue non solo con Domiziano, ma con Vespasiano, Traiano e naturalmente con gli Antonini. Nel più volte citato panegirico di Plinio l'aggettivo ed il sostantivo ritornano spesso: Nerva per lui è «sanctissimus senex.» Nel III secolo esso si diffonde fino a divenir poi come sacer, aeternus, perpetuus, divinus, ecc., d'uso comune nella terminologia ufficiale dell'impero.

Questi, sommariamente, i risultati cui giunge il Link, e, come insistemmo sopra, senza che per ciò egli debba ricorrere a nessun influsso orientale per spiegare l'origine, l'uso e l'adattamento della parola *sanctus* e della nozione di *sanctitas*. Aggiungiamo che dovè contribuire a dar valore più speciale all'aggettivo *sanctus* ne' rapporti con l'imperatore il fatto della sua frequente identificazione con Ercole, il quale con Giove, Apollo, Minerva, è una

delle divinità più spesso chiamate sante anche ne' tempi più lontani dal facile contatto con i culti orientali, a cominciare da Mummio che così lo invoca.

Dobbiamo, dopo ciò, concludere che non vi è alcuna necessità di vedere nei pretesi simboli solari, nelle pretese terminologie orientali, ne' pretesi esclusivi concetti di culto orientale, come eternità, santità, lustro, infiltrazioni o imposizioni di origine straniera in Roma. Ripetiamo, non si nega con ciò che di questi puri filoni di tradizionalismo religioso romano si siano successivamente valsi o i sovrani religiosamente rivoluzionari, o i filosofi, o i sacerdoti; non si nega con ciò che nelle lontanissime origini vi siano tra queste espressioni della religiosità occidentale e orientale punti di contatto e di comune derivazione; si nega che la religione e la politica di Roma siano state premute da una così possente spinta di religiosità orientale da adattarvisi non solo con una facilità supina che l'energia della stirpe non fa neppur lontanamente supporre e che è del resto contrastata dalle manifestazioni sue negli altri campi dello spirito, ma benanche da non reagire neppure con quella forza di assimilazione che fu il costante vanto della civiltà latina.

IV.

Come si vede l'indagine brevemente esposta ci à condotto a seguire il filone ortodosso della religione romana e ci à mostrato la notevole importanza da esso assunta nella storia dell'impero contro la tesi prevalente nella critica contemporanea. Che la nostra sia forse la giusta potrebbe provarlo anche un'altra considerazione che chiudendo non è male proporre al lettore.

L'occidente è rimasto così profondamente pagano e politeista da non riuscire neppur dopo tanti secoli di dominio cristiano a trasformarsi. L'oriente è ancor oggi fanatico come lo era ne' primi secoli dell'êra volgare: l'occidente è ancor oggi sereno come lo era allora. Ortodossia, eterodossia, islamismo o giudaismo dominino in oriente, tutto è ivi violentemente e profondamente religioso: riforma o cattolicesimo dominino in occidente, tutto è quivi serenamente e politicamente religioso. Ciò non si spiega se non ammettendo la forte reazione romana ai culti stranieri, la violenta reazione latina alle imposizioni orientali, la salda energia politica che con la veste religiosa si oppose alla religione in veste politica. Sia bene o male, non è qui il caso di indagare. È bene però proclamarlo e dimostrarlo.

Impero romano e cristianesimo

I.

La tradizione cristiana già adulta, e cioè al principio del V secolo, desiderosa di trovare nell'Antico Testamento la soluzione dei problemi che la recente storia della nuova religione aveva imposto, si era sforzata di vedere nelle dieci piaghe d'Egitto l'imagine o la minaccia delle prove per le quali, come già il popolo eletto, avrebbero dovuto passare i nuovi credenti prima di giungere alla pace. In tal modo si erano create le dieci persecuzioni, contro la cui rigida serie già la mente acuta di Agostino insorgeva; serie che alla fine del IV secolo per Eusebio si limitava all'incirca ad otto persecutori, mentre al principio del secolo stesso Lattanzio non ne conosceva che sei, in conformità del resto con quanto Tertulliano aveva fissato intorno al 200 quando sotto Settimio Severo egli ricordava due soli persecutori, Nerone e Domiziano.

* * *

Vedremo a suo tempo come la moderna critica storica abbia proceduto nello stabilire la parte più attendibile della tradizione di fronte alla parte che appare poco credibile nella forma in cui venne trasmessa con errori ed esagerazioni troppo naturalmente dovute non tanto a mancanza di documenti e di discernimento critico, quanto al sentimento di giusto orgoglio dei più recenti per le prove subite dagli antichi ed alla pia intenzione di magnificarne la gesta. Quello che può dirsi fin d'ora è che per fissare una serie cronologica sufficientemente sicura degli atti violenti dello stato romano contro il cristianesimo vero e proprio e per distinguere i differenti periodi che segnarono una diversa fase persecutoria, è occorso alla critica moderna di determinare precedentemente altri punti controversi della grave questione. Erano, cioè, e forse lo sono ancora, in discussione la forma giuridica in grazia della quale lo Stato tentò con la forza di impedire ai cristiani la loro diffusione; la forma che assunse la società cristiana per essere tollerata sotto alcuni principi ed osteggiata da altri; la ragione prima, fondamentale, dell'ostilità dell'impero contro un culto che poteva, se non doveva, esser considerato da spiriti larghi o superficiali alla stregua del culto giudaico che era pur tollerato,

protetto, privilegiato. Solamente fissati questi punti capitali si poteva veder chiaro nella grave questione, che naturalmente, d'altra parte, non poteva esser tenuta negli angusti campi dello sviluppo dell'idea e della società cristiana in relazione alla politica dei vari imperatori, ma doveva essere studiata nell'ampio e non sempre sicuro cerchio delle opinioni filosofiche e religiose dell'impero, della politica religiosa degl'imperatori, delle varie tendenze delle folle, delle province e dei magistrati del mondo romano.

Non mi basterebbe, di certo, il tempo per esporre qui, anche sommariamente, le opinioni espresse da varî studiosi su questi interessanti punti controversi del grave problema e sui risultati, più o meno accertati, che costituiscono la *communis opinio* del mondo de' dotti, formatasi grazie a questa lunga e laboriosa serie di ricerche. Non si può, però, fare a meno di ricordare come costituiscano quasi per la generalità degli studiosi il punto di partenza di ogni indagine minore, in questo campo, alcune ipotesi o congetture presentate da uomini autorevolissimi sulla procedura giuridica delle persecuzioni, sulla personalità della chiesa primitiva e sulle cause sociali determinanti l'atteggiamento dell'impero verso il cristianesimo.

La prima di tali questioni, difatti, quella che colpisce più facilmente gli studiosi, in grazia di quale istituto giuridico un popolo,

che aveva fatto del diritto una sua creazione speciale, colpisse i cristiani, à trovato nel Mommsen chi la condusse, se non alla sua definitiva soluzione, almeno su di un terreno eminentemente positivo e tale da offrire per lungo tempo una solida base alle ricerche. Il principio da lui stabilito, che nella generalità delle persecuzioni religiose lo stato romano procedesse grazie al *ius coercitionis* contro i colpevoli e cioè, senza applicar leggi speciali, con una misura di polizia reprimesse gli abusi di carattere religioso, è certamente un principio degno della fortuna che à trovato quasi presso tutti gli studiosi. Segna indubbiamente un notevole progresso negli studi e risponde effettivamente in un notevole numero di casi ai dubbi che sorgono in chi li esamina. L'esteso diritto di cui disponeva ogni governatore provinciale per garantire la sicurezza dell'ordine pubblico e l'ossequio alle leggi romane, avrebbe permesso sia di punire individualmente quanti dimostravano di voler insidiare al primo e di tener in non cale il secondo, sia di procedere a condanne o a proscrizioni di carattere collettivo. Meno felice forse il Monmsen è stato quando volendo ricercare sotto quale titolo in alcuni casi speciali si è proceduto contro i cristiani, già assicurati alla giustizia in virtù dello stesso diritto, à risposto che la colpa era di lesa maestà; e ànno seguito lo stesso indirizzo nell'indagine giuridica altri che ànno creduto di poter

determinare diversamente il delitto di cui si sarebbero resi colpevoli i cristiani. Che se si può ammettere che in alcuni casi di persecuzioni regionali o speciali il *ius coercitionis* risponda pienamente, se non unicamente, al nostro bisogno di veder applicato un principio legale alla procedura penale, non si può ugualmente riscontrare sopratutto nelle varie e costanti tradizioni nostre, asserenti che la colpa fu riconosciuta nel *nomen*, un fondamento sicuro nel titolo di lesa maestà, di ateismo, di sacrilegio e via dicendo.

Non meno grave di questo lato del problema era, d'altra parte, quello del come la società cristiana si fosse presentata di fronte alle autorità imperiali durante i primi secoli sia nelle relazioni di pace, sia in quelle di ostilità, quando maggiormente infieriva contro di essa l'ira repressiva. L'ipotesi fatta dal De Rossi, che cioè la chiesa primitiva, considerata come uno dei tanti *collegia tenuiorum* cui nel II secolo era stato concesso di provvedere alle cerimonie funerarie dei propri membri, avesse sottostato alle formalità necessarie per poter sotto una tal veste possedere i cimiteri e godere di una vita relativamente tranquilla, venne per l'autorità del nome del proponente accolta da molti. Disgraziatamente il progredire delle ricerche e la lucida opposizione di argomenti che seppe raccogliere il Duchesne contro di essa ne mostrò tutta l'inanità, onde agli studiosi non rimase se non l'ultima *ratio* di ac-

cogliere la tesi un po' vaga del dotto francese, che riconosce alle comunità cristiane del III secolo una personalità giuridica religiosa regolare nella sua irregolarità, tanto da essere colpite ogniqualvolta se ne constatasse l'illiceità.

Questa soluzione, che non è neppur soddisfacente, à avuto però il merito di ricondurre la ricerca da un campo molto ristretto e troppo tradizionale — quello dell' opinione che la chiesa primitiva vivesse nelle tenebre e non potesse alzare minimamente il capo sotto pena di aspre e sanguinose violenze contro di essa — ad un campo più conforme alle stesse tradizioni cristiane letterarie e documentarie ed alla concezione che gli studi progrediti permettevano della società romana — quello dell' opinione di una comunità cristiana vivente alla luce del sole, libera nelle sue manifestazioni e ne' suoi membri sin tanto che in virtù delle proprie caratteristiche o per malevolenza altrui, non venisse a cozzare contro le leggi e le autorità costituite. Resta naturalmente, come vedremo a suo luogo, il problema della forma sotto cui tale relativa libertà di sviluppo le era permessa.

* * *

Questi risultati degli studi sull' impero e sul cristianesimo trovavano recentemente un completamento nell' esame fatto dal Bouché-Leclercq (*L' intolérance religieuse et la politique*, Paris, 1911) della questione fondamentale di

ogni ricerca del genere: del motivo cioè per cui, sia pure sotto la forma indicata dal Mommsen, sia pure nella veste più o meno riconosciutale dal Duchesne, la chiesa cristiana si era vista combattuta così aspramente dall'impero che era stato, verso la religione da cui essa traeva l'origine e che aveva con essa comuni tanti tratti, largo di tolleranza e di indulgenza. Questo *arcanum imperii* egli à creduto di vederlo nell'antisemitismo, per dir così, dei Romani. In altre parole egli à trovato la causa delle persecuzioni cristiane nella preoccupazione degli imperatori romani di veder trionfare col cristianesimo l'intolleranza religiosa di cui avevano avuto un saggio col giudaismo. Per provare la sua tesi il Bouché-Leclercq esaminava, forse per la prima volta con la compiutezza consentitagli dai limiti imposti al suo lavoro, la politica religiosa dei vari imperatori e di essa specialmente quella parte che si riferiva al giudaismo. In tal modo gli riusciva di stabilire che cominciando, specialmente, da Domiziano, gl'imperatori romani, ammaestrati dall'esperienza fatta durante la guerra giudaica, ànno veduto ne' cristiani, o meglio, anzi, non ànno veduto i cristiani per se stessi, ma de' proseliti giudei il cui *nomen* ne svelava appunto l'origine e ne costituiva la colpa. A tale titolo quindi li ànno perseguitati ed ànno tentato di estirparli dalla società.

Quest'opinione à, secondo me, il grande merito di aver in primo luogo rimesso lo studio

della questione in tutto il complesso ambiente storico in cui è sorta per lo svolgersi degli avvenimenti; in secondo luogo di aver dato una soluzione del problema per me definitiva, ma che, se tale non dovesse sembrare alla maggior parte degli studiosi, offrirebbe almeno un risultato positivo delle ricerche fin qui condotte con tanta pazienza e con tanto amore dagli scienziati. Cionondimeno non si può affermare senza offendere la verità che la tesi dell'illustre storico francese abbia riempito tutte le lacune che apre lo studio del problema e che ànno quasi sempre lasciato tutte le soluzioni fin qui proposte da altri. Il lato giuridico della questione, per quanto non sia stato trascurato, non appare ugualmente soddisfacente nella ricostruzione ideata dal Bouché-Leclercq e qualche punto della storia degli avvenimenti non appare corrispondente sia all'insieme della teoria, sia all'indagine speciale di cui può essere fatto oggetto.

Lo studio, però, del maestro francese che, ripeto, costituisce, a mio modo di vedere, un vero progresso nel campo scientifico, non à avuto l'accoglienza che meritava se lo si giudichi da alcune recenti pubblicazioni, anche di grande stile, per dir così, che quasi contemporaneamente ànno trattato presso di noi l'argomento di cui ci occupiamo (1). Sotto questo

(1) E. Buonaiuti, *Il Cristianesimo primitivo e la politica imperiale romana*, Roma, 1913; U. Fracassini, *L'Impero e il Cristianesimo da Nerone a Costan-*

aspetto, anzi, esse costituiscono un vero regresso degli studi, perchè invece di riprendere il cammino dal punto in cui le ricerche precedenti l'ànno condotto — il che si può fare anche rifacendo la storia degli avvenimenti interamente ed anche essendo di opinioni perfettamente contrarie ai più recenti studiosi — le opere cui accenno ànno, in massima parte tenuto l'indagine sotto il medesimo antico punto di vista e non ànno apportato risultati notevoli se non in qualche particolare e se mai nel campo della letteratura divulgativa.

Perciò è mio intendimento di parlare di tali lavori in modo non solo da informare i lettori sul loro valore e sulle opinioni in essi espresse, ma di prospettare pure il problema, per quanto brevemente mi sarà consentito, alla stregua dei risultati dello studio del Bouché-Leclercq, che io procurerò di completare, di integrare e di confermare servendomi della recente pubblicazione di un'opera che viene ad offrire alla sua tesi, e ad alcune mie idee in proposito, un valido contributo di documentazione: intendo alludere all'opera dello Juster sui Giudei nell'impero romano (1).

---

tino, Perugia, Bartelli e Verando, 1913; A. Giobbio, *Chiesa e Stato ne' primi secoli del Cristianesimo* (40-476), Milano, L. F. Cogliati, 1914; A. Manaresi, *L'Impero romano e il Cristianesimo,* Torino, F.lli Bocca, 1914.

(1) J. Juster, *Les Juifs dans l'Empire romain, leur condition juridique, économique et sociale,* Paris, P. Geuthner, 1914, vol. 2 (Il III che doveva com-

II.

È noto per gli studi copiosi ed autorevoli di storia del cristianesimo quanto indiscutibilmente ormai sia riconosciuto per la nuova religione il legame di dipendenza dall'antica nel campo non solo della storia realistica, spirituale e religiosa, ma benanche in quello, che sembrerebbe aver dovuto essere più estraneo ad influssi, degli ordinamenti giuridici, per dir così, e della liturgia. La nuova fede non sorse solamente in Giudea per opera di Giudei, non solo si diffuse grazie alle numerose e potenti colonie della Diaspora, non solo ebbe ne' suoi primi propagatori uomini di idee, di fede, di patria giudaici, ma seguì ne' suoi ordinamenti gerarchici la poderosa costituzione delle comunità giudaiche e facendo suo centro della sinagoga ne seguì in grandissima parte la liturgia, ne adottò le feste, ne copiò le istituzioni maggiori. Fu in altre parole, una cellula che si formò nel tessuto già adulto e che se ne staccò sol quando

---

prendere i testi epigrafici, letterari e giuridici e gl'indici, non è stato pubblicato, l'A. essendo disgraziatamente morto).

potè procurarsi e vita e organismo e indipendenza.

Tutto ciò è bene non si dimentichi da chi vuole intendere appieno non solo l'organizzazione interna del cristianesimo, ma benanche la sua vita esterna: i recenti scrittori o lo dimenticano, perchè dànno solo delle notizie sommarie in proposito, o, peggio ancora, attribuiscono alla nuova fede un rapido e quasi immediato processo di individuazione. Noi vedremo quanto sia errato un tal modo di considerare le cose, dal quale, pure, il Bouché-Leclercq aveva richiamato gli studiosi. In ogni modo perchè il lettore abbia, sia pur compendiosamente e a grandi tratti, un'idea di quello che era il giudaismo intrinsecamente ed estrinsecamente al tempo dell'impero, noi raccogliamo in appendice a questo studio un breve cenno su di esso e sulle sue relazioni con Roma, quale possiamo desumerlo dall'opera dello Juster. Ad esso rimandiamo ogni qualvolta vi sia bisogno di particolari schiarimenti sui rapporti tra cristianesimo e giudaismo o tra Roma ed Israele con l'indicazione A seguita dal numero del §.

Quello che mi pare evidente, a questo proposito, è il fatto che pur ammettendo col Minocchi che il nome di *Chrestianus* (Χρηστιανός) abbia avuto origine romana intorno al 50 d. Cr. non si può ammettere in nessun modo che la nuova denominazione non definisse agli occhi dei Romani una semplice setta giudaica

che avesse per *impulsor* un *Chrestus* qualunque (1). Ed è, a mio modo di vedere, indiscutibile che questa confusione persistette per lungo tempo: degli autori recenti il solo Manaresi pare l'accetti per tutto il primo secolo, mentre il Fracassini ed il Giobbio vi si ribellano, questi con un violento antisemitismo senza ragione, quello con un'argomentazione molto ingegnosa, ma altrettanto insostenibile a proposito del primo processo di Paolo, sulla quale ci tratterremo tra breve. Prima di giungervi dobbiamo accennare brevemente alle relazioni tra l'impero, il giudaismo ed il cristianesimo nel periodo anteriore a Nerone.

---

(1) Questo scritto fu pubblicato in *Bilychnis* nel 1915. Dopo di allora il Loisy à dato alle stampe la sua poderosa opera sugli *Atti* (*Les actes des apôtres*, Paris, 1920) la quale può, sotto il punto di vista considerato nel testo, permettere una differente visuale. Il Loisy ammette, cioè, che la denominazione di *Chrestianus* sia sorta in Antiochia secondo la esplicita dichiarazione degli *Atti*. Il luogo (XI, 26) apparterrebbe quindi alla edizione genuina dell'opera di Luca e sarebbe stato incorporato nel testo del rifacimento. A me invece sembra che il passo il quale si presenta stilisticamente abbastanza staccato, sopratutto in alcuni codici, possa considerarsi piuttosto come un'aggiunta del rifacitore e debba perciò riportarsi all'inizio del secondo secolo. L'obbiezione che il nostro testo di Tacito sui Cristiani permetta, come vuole il Loisy, di confermare la tradizione degli *Atti*, accertando che nel 64 d. Cr. i Romani usavano già l'appellativo di *chrestiani* non è concludente, in quanto che il testo stesso fa piuttosto ritenere che ciò fosse sicuramente al principio del II sec. quando gli *Annali* furono redatti.

La tradizione leggendaria cristiana fa risalire a Tiberio l'origine dei rapporti tra cristianesimo e impero; più in là naturalmente non poteva risalire. Ma è sintomatico il constatare come pure sotto Tiberio i rapporti tra giudaismo e impero, che datavano appena da un secolo in forma più stretta, assumessero un nuovo aspetto, quello cioè di un vero e proprio cozzo tra due idee e quindi dessero origine ad un conflitto che doveva perpetuarsi per lungo tempo, sebbene subito si fosse trovata una via d'uscita all'impressionante ostinazione religiosa dei Giudei. Il riconoscimento dei privilegi concessi a costoro da Cesare (A, 8), avvenuto per opera di Augusto, sapiente maneggiatore di uomini e di cose, mostrò ben presto il suo lato debole quando il predominante criterio politico di Roma si elevò contro la concezione religiosa intransigente del popolo ebraico. Sotto Seiano, perciò, che esigeva per Tiberio e per sè un'iconolatria che non ammetteva eccezioni, scoppiò la prima persecuzione giudaica finchè, sparito Seiano, Tiberio non capì che era meglio per lo stato il seguire la politica di Augusto, continuatrice della conciliante politica dei Lagidi, di quello che imitare quelli dei Seleucidi che avevano dovuto spegnere nel sangue le rivolte religiose degli Ebrei, e ne confermò i privilegi eccezionali.

In relazione a questi avvenimenti storici la tradizione cristiana in via di formazione co-

nosceva un Tiberio con Ponzio Pilato persecutore dei Giudei e favoreggiatore dei cristiani, nella semplice forma in cui ci appare Traiano che non volle si desse ascolto ai delatori anonimi: egli quindi rimaneva nella mente degli uni e degli altri come l'uomo che aveva resa possibile la vita ad ambedue i culti.

Sotto Caligola scoppiava per le identiche ragioni ideali la famosa rivolta alessandrina e minacciava una maggior lotta in Palestina, ma la persecuzione caiana aveva un carattere più particolare che generale, onde con essa non potè e non volle confondersi la tradizione cristiana che tende nella formazione della serie delle persecuzioni a quel cattolicismo che è già nelle sue mire sin dall'inizio del III secolo d. Cr. e che si afferma vittorioso e strapotente quando la tradizione chiude la sua prima fase costitutiva tra la fine del IV ed il principio del V secolo dopo Cristo.

Quel che avvenne sotto Claudio è forse un po' meno chiaro, ma cionondimeno non pare possa negarsi che durante il suo principato troviamo la prima menzione storica esteriore dei cristiani, per quanto di essi non si parli distintamente dai Giudei. Per i quali la politica di Claudio ci appare verso la generalità benevola, sì da produrre conferme esplicite dei privilegi, già in precedenza largiti loro dagli imperatori; non altrettanto però si può dire delle sue disposizioni verso la colonia di Roma, ritornata ad essere numerosa

dopo che, cambiata la politica di Tiberio, gli scacciati poterono ritornare in città, forse già sotto Caligola, certo sotto i primi anni dell'impero di Claudio. È certo che sin d'allora la turbolenza dei Giudei costrinse il sovrano, che paventava di provocare una rivolta ordinandone l'espulsione, a limitare il loro diritto di riunione. Con ciò non ottenne però lo scopo, anzi ebbe ancora a lamentare gli identici inconvenienti per ragioni religiose, che si attribuivano all'opera d'un certo Chrestus. Allora dovè piegarsi ad espellerli non solo da Roma, ma dall'Italia e ad estendere il provvedimento anche ad altre categorie di disturbatori dell'ordine pubblico, provvedendo altresì a punire i loro complici o simpatizzanti.

Anche qui però non si tratta di contatto diretto tra l'impero ed il cristianesimo: annuente anche la tradizione cristiana, si può vedere in questi rapporti un semplice episodio della lotta pagano-giudaica, mercè il cozzo manifestatosi tra lo stato ed una comunità giudaica qualunque, causa di disordini.

* * *

Invece, secondo la tradizione cristiana unanime, il vero cozzo diretto tra i due à luogo sotto Nerone: disgraziatamente se si eccettuano testimonianze poco lontane dall'avvenimento, ma incomplete, il ragguaglio che ci

rimane è tardivo sia che si consultino le fonti pagane, sia che si ricorra alle cristiane. Da queste appare evidente non solo lo sforzo di attribuire a Nerone una colpa di più, ma benanche di servirsi della relazione di Tacito come di fondamento della narrazione: ora Tacito è pure la fonte degli altri autori che ricordano l'avvenimento, a cominciare da Svetonio, e se pur à visto l'incendio ne à trattato più o meno storicamente circa un mezzo secolo dopo, quando tra l'impero ed il cristianesimo si erano già affermate nuove relazioni. Le questioni che sorgono quindi dinanzi allo storico moderno sono due: *quando* Nerone volle reprimere i fedeli del nuovo culto e sotto qual *forma* legale li combattè. Alcuni, e recentemente il Fracassini, ànno sostenuto l'indipendenza della persecuzione dall'incendio di Roma del 64 ed ànno quindi datato la prima con un momento anteriore al secondo e per conseguenza ànno trovato la causa legale della repressione dei cristiani nel loro *nomen*. Pur riservandoci di trattare poi di questa formula che avrebbe permesso la punizione dei nuovi credenti, crediamo di dover respingere assolutamente la premessa di tale proposizione, che si fonda alla fin fine su di un erroneo apprezzamento del testo di Svetonio.

Chi volesse sostenere, difatti, tale opinione avrebbe due mezzi di ricerca apparentemente di qualche valore, uno estrinseco: le testimonianze di Svetonio e di Sulpicio Severo per

cui sembra che la persecuzione neroniana non abbia connessione con l'incendio; l'altro intrinseco, la cronologia paolina, determinata dalla scoperta della celebre iscrizione delfica che permette di fissare il proconsolato di Gallione al 52. Ora chi volesse trarre una conclusione di carattere cronologico dalle vite svetoniane, almeno per quel che riguarda la dipendenza o indipendenza degli avvenimenti narrati in un gruppo di fatti da quello precedente o seguente, errerebbe e dimostrerebbe di non conoscere Svetonio. Maggior valore avrebbe, a mio modo di vedere — e contrariamente, com'è noto, alle opinioni negative di altri — la cronologia paolina, se la si potesse fissare con tutta sicurezza. Ma pur ammettendo che nel 60 o 61 Paolo di Tarso fosse liberato dal suo primo processo non si può rigorosamente concludere per ciò ch'egli venisse sottoposto ad un nuovo processo per cristianità prima dell'agosto 64 e cioè in un momento che ci permetterebbe di vedere tra la persecuzione cristiana e l'incendio neroniano la concatenazione che à creduto di vedere Tacito. Non essendovi prove *storiche* che ci impongano di accettare per la morte di Paolo il 63 o un altro momento anteriore al 64 e giovandoci d'altra parte dell'opinione di chi stabilisce queste date per affermare la non contemporaneità della morte dei due apostoli, il contrario essendo molto difficile a sostenersi, non vedo per qual ragione si dovrebbe rifiutare

credito alla tradizione che lo fa morire nel 67; poichè tra il 61 o 62 ed il 67 potremmo collocare l'evangelizzazione dell'estremo occidente, il ritorno in Roma per le tristi notizie che dovevano essergli pervenute nella sua peregrinazione e quindi il secondo processo come complice di sediziosi ed incendiari e infine la decapitazione.

Perchè — e questa è una prova che viene ad avvalorare la versione tacitiana — a me pare indiscutibile che i cristiani, dirò meglio, come dimostrerò tra breve, i Giudei ed i cristiani, vennero condannati dopo l'incendio neroniano semplicemente come sediziosi ed incendiari: lo dimostrano le pene che subirono. Può essere utile per la completa ricostruzione storica degli avvenimenti il ricercare se l'indicazione come colpevoli dei cristiani sia provenuta dai Giudei o dalla plebe romana che odiava gli uni e gli altri, ma ciò non toglie in nessun modo il fatto che Nerone condannò quelli che gli capitarono tra le mani come incendiari e sediziosi.

Quattro generi di condanne a morte ci sembra poter rilevare dalle testimonianze che ci rimangono sulla persecuzione neroniana: la morte semplice (decapitazione), quella per mezzo del fuoco, quella sulla croce e quella con l'esposizione alle belve. Se queste pene furono inasprite con raffinata crudeltà sia facendo dei destinati al rogo delle torcie illuminanti i giardini imperiali, sia formando con i con-

dannati quadri viventi di una truce verità, ciò è dovuto dal punto di vista politico al tentativo fatto da Nerone di dare maggior soddisfazione al popolo che voleva vedere i presunti colpevoli atrocemente suppliziati — sentimento che ispira le folle di tutti i tempi contro coloro che sono accusati di disturbarne la pace ed i godimenti materiali — e dal punto di vista legale con « l'arbitrio di Sua Eccellenza », come si diceva in tempi ancor vicini a noi, ossia con la facoltà che aveva l'imperatore di aumentare o diminuire le pene, facoltà che già aveva avuto il senato. Ciò non toglie però che le forme della pena di morte comminata ai rei fossero appunto quelle che erano richieste dal reato d'incendio e di sedizione: le nostre cognizioni di diritto penale ci permettono di giungere a queste conclusioni con tutta sicurezza. La stessa pena di morte per decapitazione cui fu sottoposto Paolo di Tarso, cittadino romano, ce lo prova: altre eccezioni non ci constano, perchè la massa dei condannati era formata da gente di poco conto, socialmente parlando, e quindi non tale da permettere una elevazione del grado della pena di morte.

Dunque non vi è nessun mezzo per dimostrare che nella persecuzione neroniana si siano avuti come determinanti dei motivi estranei a quelli d'ordine pubblico: la religione non c'entra per nulla, in nessun modo. È errata perciò la tesi di coloro i quali sostengono

con il Fracassini ed il Giobbio che la ragione della persecuzione fu il *nomen*, ossia che i cristiani vennero condannati solamente perchè tali, quasi che l'appartenere alla loro setta e l'essere quindi cristiano importasse di necessità il rendersi colpevole dei delitti attribuiti al nuovo culto. Per affermar ciò bisogna ammettere che già nel I secolo d. Cr. il cristianesimo si fosse talmente individuato agli occhi dei non Giudei da distinguersi totalmente dalla religione di costoro, il che vedemmo già non essere stato per lungo tempo e possiamo pure stabilire non fosse neppure sotto Nerone. Questi colpisce i Giudei e tra essi, probabilmente per istigazione loro, i correligionari della nuova setta: il racconto di Tacito che, come dicemmo, nell'esposizione è evidentemente falsato dall'affermarsi degli avvenimenti di circa un mezzo secolo corso tra l'incendio e la sua narrazione storica, e ciò più o meno consciamente, permette cionondimeno di rilevare le traccie della versione originale che dovè correre nel 64. L'*exitiabilis superstitio* era di origine giudaica (*per Iudeam, originem eius mali*) ed i colpevoli che erano stati per i primi acciuffati avevano dato prove di essere rei dell'*odium generis humani* che veniva appunto imputato ai Giudei. Il che non permetteva di condannarli, poichè la misantropia non costituiva un delitto, ma dava agio di considerarli come complici od autori di sedizioni e di incendi e quindi di colpirli

con la severità della pena. Ne consegue che l'*ingens multitudo* di Tacito non è la folla dei cristiani solamente, ma quella anche dei Giudei, o meglio di una parte di essi, confusi, nella tumultuaria caccia dei colpevoli, nel volutamente affrettato loro processo, nella deliberata loro condanna in forma raffinata, ad onta delle denunzie, delle delazioni, con quelli che si volevano maggiormente rei del grave delitto. I Giudei erano notoriamente degli incendiari e degli anarchici, dal punto di vista sociale romano [A, 4 e 7], essi stessi dichiaravano tali gli aderenti ad una loro nuova setta, non v'era ragione di non colpirli quando se ne offriva il destro. Nerone che non ne conosceva la forza e che vedeva rivolgersi una parte dell'opinione pubblica contro di sè, sia che ne fomentassero le ire i partiti conservatori, sia che il popolo vedesse di mal occhio che alla fin fine al principe ed al suo circolo l'incendio fortuito era stato gradito e benvenuto, *subdidit reos* e per solleticare i bassi istinti del popolino *quaesitissimis poenis adfecit eos*.

III.

Questa posizione dei cristiani — di appartenenti ad una setta giudaica qualsiasi e quindi coinvolti nel generale disprezzo e oppressi dalle medesime accuse e necessariamente sottoposti

agli stessi doveri e godenti gli stessi diritti — non muta per mutar di principi neppure, dice Tertulliano, sotto Vespasiano, pur debellatore dei Giudei e quindi, se si completa il pensiero, logicamente persecutore anche dei cristiani, che non sono altro se non una setta giudaica. Muta invece sotto Domiziano? La concorde tradizione cristiana fa di costui, difatti, un persecutore, sebbene Tertulliano gli riconosca delle resipiscenze e quindi veda in lui il persecutore soltanto perchè lo ritiene una specie di Nerone redivivo.

A tutto rigore però neppur Domiziano ci appare in lotta con il cristianesimo: egli combatte invece il giudaismo — questo è certo — e per conseguenza colpisce pure i giudaizzanti in genere, i cristiani in ispecie. Ma per comprendere appieno questa lotta non debbono dimenticarsi le nuove condizioni in cui dopo la guerra giudaica e la distruzione di Gerusalemme era venuto a trovarsi il giudaismo. La politica imperiale combatteva qualsiasi manifestazione nazionalistica del popolo la cui sottomissione gli era costata tanto sangue e tanto sforzo: da ciò l'istituzione del *fiscus iudaicus* e le persecuzioni contro la discendenza davidica vera o presunta che fosse. Domiziano continuò su questa direttiva e con il sistema delle delazioni da un lato, con quello delle vessazioni fiscali dall'altro tentò di abbattere la razza che si elevava come l'unica oppositrice reale della potenza romana.

È evidente che con questi intendimenti l'imperatore, senza pietà per ragione di stato, non cozzò solo contro l'antica religione, ma benanche contro la nuova che dinanzi alla mente romana si presentava sempre con i caratteri di una setta giudaica qualunque. Le non sicure tradizioni cristiane sulla persecuzione domizianea, le proscrizioni degli stessi congiunti imperiali sospetti di filogiudaismo o di cristianesimo, l'inacerbimento della fiscalità giudaica e le rivolte scoppiate e represse sono i vari sintomi d'un'unica politica che non poteva avere per fine la distruzione del cristianesimo, in quanto che questo era ancora alle sue prime armi e non appariva agli occhi esteriori diversamente da una delle tante sette giudaiche.

* * *

La reazione manifestatasi con Nerva a questa politica vessatoria a base di delazioni, sebbene non modificasse il principio politico contrastante il proselitismo giudaico e tendente ad abbattere le velleità nazionalistiche dei Giudei — se da un lato sotto Traiano permette allo spirito rivoluzionario del popolo turbolento di scoppiare nella rivolta che assunse carattere di vera guerra contro i Romani ed i Greci, contro gl'*infedeli* insomma — dall'altro sotto Traiano stesso ci si mostra

chiaramente benevola nella disposizione imperiale a favore dei cristiani.

La famosa risposta alla lettera pliniana si riduce, difatti, come disposizione nuova, all'affermazione di questo principio di libertà: « Alle denunzie anonime non è degno del tempo nostro di dare valore ». Per il resto essa dichiara che se i cristiani denunciati sono cristiani provati si puniscano, se lo negano e sacrificano agli dei si rilascino.

Più difficile ad interpretarsi è la questione che risulta già essere stata la base dei processi anteriori: la condanna deve essere pronunciata per il *nomen ipsum,* anche se non vi siano colpe da punire o perchè s'intendano queste come concomitanti al *nomen (flagitia cohaerentia nomini)?* Le condanne pronunciate da Plinio prima della risposta imperiale non sono motivate da un vero e proprio reato, ma da una misura quasi di polizia, fondata sull' *imperium* proconsolare; occorre quindi avere la decisione sovrana e questa si determina nel senso che abbiamo visto: basta esser *provato* cristiano per essere punito.

Risorge adunque in questo punto la questione che abbiamo visto risolta dal Fracassini e dal Giobbio all'inizio del periodo in cui si svolgono i rapporti tra lo stato ed il cristianesimo più o meno direttamente: per darle una soluzione però occorre tener conto, a nostro modo di vedere, di un elemento giuridico di grande valore per l'interpretazione della

formula legale trovata da Traiano, occorre cioè vedere come fossero considerati in quel momento e fino allora i cristiani dal punto di vista legale. Se la setta giudaica che essi formavano agli occhi dei Romani non era diversamente trattata dalle altre sette giudaiche, religiosamente e socialmente parlando, la veste legale sotto cui doveva mostrarsi nello svolgimento della sua vita e nei suoi rapporti, diciamo così, di pace con lo stato era quella cui avevano diritto tutti i Giudei o era differente?

Abbiamo veduto già come finora — per alcuni solo durante il primo secolo — i cristiani nell'opinione comune non fossero distinti dai Giudei; sappiamo d'altra parte che i primi aderenti al novo culto erano Giudei della Palestina o della Diaspora; ne segue logicamente che essi dovessero essere considerati legalmente e socialmente come non distinti dai Giudei. Dovevano perciò sottostare agli identici doveri e usufruire degli stessi diritti e privilegi, poichè fino a che non ci fosse stata una formale opposizione delle autorità giudaiche competenti, la nuova setta doveva essere considerata sia pure dissidente, ma sempre d'origine, di culto, di nazionalità giudaica.

Ora l'opposizione venne, ma in forma tale — cioè religiosa — da non permettere alle autorità romane di escludere in modo assoluto e perentorio i cristiani dal giudaismo. L'impero di fronte ai contrasti sorgenti tra

le due religioni che incessantemente lottavano tra loro affermando di essere il vero Israello, di essere la sola religione vera ed unica, come avevano già fatto Samaritani e Giudei e di fronte alle competizioni dei loro fedeli dovè mantenere intatti i suoi principî di diritto e cioè: opposizione al proselitismo e riconoscimento dei privilegi religiosi e sociali dei Giudei. Perciò la nascente « chiesa » godè fin dalle origini di libertà e di privilegi che spiegano l'accanimento con cui si dichiarò il vero Israello, laddove a mano a mano che si estese e si differenziò dalla religione-madre trovò l'ostacolo della mancanza della nazionalità ebraica dei suoi membri e il divieto di fare proseliti, sebbene godesse dei privilegi e dei diritti giudaici, poichè anche ai Giudei ciò era vietato di fare. Ne consegue quindi che bastò dichiararsi cristiano per essere colpevole; chi si confessava cristiano difatti veniva implicitamente a confessarsi reo di proselitismo e di abusiva professione religiosa, senza dire dei reati minori di cui potevano essere convinti gli accusati caso per caso.

Le *quaestiones* dei cristiani dovettero perciò avere sino a Traiano, e pur dopo, queste basi di diritto penale: il *nomen* cioè fu veramente il titolo di colpa degli accusati, non il *nomen* inteso nel senso di appartenenza ad un culto più o meno inviso, non il *nomen* nel senso dell'essere seguaci del Cristo, ossia d'un col-

pevole, ma il *nomen* nel senso puro e semplice della confessione di appartenere, come proseliti, ad una setta giudaica, vietata dalle leggi generali dello stato, alle quali non era stata quindi fin'allora aggiunta alcuna nuova disposizione, nessun « institutum neronianum », nessun divieto « non licet Christianum esse ».

IV.

Effettivamente, poichè prima di procedere innanzi a considerare la storia esteriore del cristianesimo, non è male esaminarne anche la struttura interiore, avevano fatto qualche cosa i nuovi credenti per differenziare la nuova organizzazione dall'antica o avevano procurato d'imitarla in tutto per non suscitare opposizioni dalle autorità civili?

Per quanto vaghe e saltuarie ed imperfette siano le notizie che possiamo mettere insieme per la comunità cristiana del tempo anteriore a Settimio Severo, e sebbene non possiamo in questa breve nostra memoria trattare il tema come dovrebbesi, non è difficile ricavare dalle nostre fonti gli elementi che ci offrono il seguente quadro che i lettori potranno utilmente confrontare con quello dato per i Giudei nell'Appendice.

Naturalmente fin tanto che il cristianesimo vive *sub umbraculo insignissimae religionis, certe licitae* non possiamo parlare di una po-

testà centrale, di un'organizzazione universale: la vedremo sorgere più tardi quando esso acquisterà nella lotta la sua individualità: traccie però se ne possono trovare già, nascoste, come si capisce, nelle maglie della rete giudaica. I primitivi missionari che sotto il nome di apostoli, profeti, dottori formavano per dir così il personale viaggiante che univa le varie comunità locali in un grande corpo universale e la cui origine e derivazione dal giudaismo è concordemente ammessa [v. A, 2], non sono altro che il nucleo su cui più tardi si erigerà il potere centrale di Roma. Sotto un eguale aspetto si può forse considerare l'inizio dell'istituzione dei sinodi.

Maggiori sono le notizie che abbiamo sulla comunità (κοινόν, *corpus*, οἱ Χριστιανοί, οἱ λεγόμενοι Χριστιανοί, *Christiani*): essa ci si presenta relativamente presto come un ente in cui la parte preponderante è assegnata ai πρεσβύτεροι (*seniores*), « il senato di Dio e il collegio degli apostoli », secondo Ignazio, ed in cui ben presto tutta l'organizzazione si impernia su di un triplice ordine gerarchico costituito da essi, dai diaconi e dal vescovo, senza dei quali non esiste l'ἐκκλησία, ossia non esiste l'assemblea religiosa dei credenti.

Il vescovo (ἐπίσκοπος = *praepositus)* è il capo della comunità e corrisponde all'archisinagogo delle organizzazioni giudaiche e cristiane primitive, le quali per qualche tempo adottarono l'appellativo συναγωγαί per le loro assem-

blee, sostituito ben presto con ἐκκλησίαι più corrispondente al linguaggio sacro ebraico e più differenziale dai vecchi credenti. Non vi è differenza, neppur di nome, tra i due ordini secondari, sapendosi che quelli che i cristiani chiamarono diaconi avevano per il giudaismo e per il cristianesimo l'appellativo più generico e più largo di servitori della comunità, ἐκκλησίας θεοῦ ὑπηρέται, come dice Ignazio.

La comunità à una cassa *(arca)*, il contributo *(stips)* alla quale, pienamente facoltativo all'inizio, va facendosi sempre più obbligatorio per tutti gli aderenti, senza però che ne sia fissata la misura. Ciò costituisce l'elemento forse maggiore di distinzione tra la comunità cristiana ed il collegio funerario col quale si è voluto identificarla: il senatoconsulto che autorizzava i collegi funerari imponeva l'obbligo di una contribuzione mensile *(stips menstrua)* per pagar la quale era permessa una unica assemblea. Ora non consta affatto che da principio questa contribuzione fosse mensile, poichè anzi Giustino sembra escluderlo dicendo che quelli che potevano, e lo volevano, davano qualche cosa secondo il loro intendimento; dunque nulla di determinato nè per il tempo, nè per la misura; e Tertulliano che parla di un contributo mensile aggiunge « *vel cum velit, et si modo velit et si modo possit,* apponit; nam nemo compellitur, sed sponte confert ».

Si aggiunga che l'assemblea permessa era,

come dicemmo, mensile, mentre i cristiani non facevano mistero di adunarsi come e quando volevano, in ogni modo per lo meno sempre una volta la settimana, dapprima il sabato e, più, tardi, la domenica [cfr. A, 3].

Essi anzi insistevano sulla necessità di adunarsi insieme (*coetus*, *congregatio*, συναγωγή, ἐκκλησία), il più frequentemente possibile, anche mediante inviti nominativi, di tenere banchetti sacri, di dedicarsi a letture sacre, canti e preghiere, non diversamente da quel che facevano i Giudei. Secondo l'inchiesta fatta da Plinio le adunanze de' fedeli ànno luogo « stato die ante lucem » e consistono in canti (« carmenque Christo quasi deo dicere ») ed in impegni solenni di pratiche morali. Dopo di che l'assemblea si scioglie e si riunisce un'altra volta (« rursus ») per le agapi. Per dimostrare di aver diritto a non esser disturbati nelle loro cerimonie insistono non solo sul loro carattere puro, ma sulla loro regolarità poichè pregano per l'imperatore e per le autorità dello stato non diversamente dai Giudei e non diversamente da essi festeggiano gli anniversari imperiali con cerimonie del proprio culto, rivolgendosi per la salute dei principi e dello stato a Dio.

Per quel che riguarda il culto imperiale i cristiani si sentono disposti ad accettare, come i Giudei, una formula di ossequio che concili la loro fede con le esigenze dello stato: sono disposti cioè a giurare per la salute dei prin-

cipi, ma non vogliono giurare per il loro genio; non sono alieni dal chiamarli anche *domini*, purchè a questo appellativo non si dia il valore di dio. Insomma non fanno nulla di diverso da quel che fanno i Giudei [A, 6] e si stupiscono di sentir dichiarare le loro adunanze illecite. È vero, esse non ànno avuto l'approvazione dello stato, ma vivono all'ombra d'una religione lecita e non vi è ragione perchè siano dichiarate illegali.

I fedeli, che si chiamano tra loro fratelli, sono veramente tali perchè ànno tutto in comune. Il danaro raccolto nella cassa sociale viene dispensato a scopi di beneficenza e di solidarietà: a nome e con il danaro della comunità si affrancano gli schiavi, che ànno fatto professione di fede cristiana, sebbene si consigli loro di non attendersi tutti dalla comunità un tale sacrificio.

Per quel che riguarda la vita esteriore, essi respingono l'accusa di viverne appartati, là dove la loro partecipazione sia conciliabile con le leggi dell'onesto; nella milizia, nel fòro, negl'impieghi, nel commercio ànno esteso le loro propaggini. Se non prendono parte agli spettacoli lo fanno appunto per una questione di principio, in ciò del resto non diversi dagli Ebrei che vi furono costretti poi, ma che in massima vi erano alieni [cfr. A, 5].

La comunità cristiana possiede del proprio i luoghi in cui essa si raccoglie (*conventicula*,

conciliabula, ἐκκλησίαι), i *cimiteri* (κοιμητήρια, *coemeteria*), in cui seppellisce i suoi morti, e sui quali non respinge in nessun modo quel controllo delle autorità pagane cui le leggi la obbligano di farli sottostare [cfr. A, 3].

Così costituita, la « secta » cristiana trova nel seno della religione madre, del giudaismo, le lotte aspre suscitatele dai privilegiati del culto nazionale che ne vogliono a tutti costi l'esclusione dal proprio seno. Da qui la questione aperta perennemente: quale dei due culti sia il vero Israello e se all'uno quindi od all'altro convengano i privilegi largiti dall'autorità romana. Il popolo eletto si è reso immeritevole dei benefici cui Dio l'aveva riservato, è schiavo ormai, è punito con la dispersione e con la distruzione di Gerusalemme e i cristiani ne sono i successori unici, per dir così autorizzati. Ma gli Ebrei non si lasciano vincere da tali argomenti, tentano di mettere in luce quel che li distingue dai nuovi credenti, tentano smascherarli, esporli alla persecuzione dell'autorità civile, acuendo ancor più l'odio vicendevole, che à, come si vede, profonde radici religiose, ma non meno profonde radici sociali. In questo senso dunque ànno ragione e gli apologeti e gli autori degli atti dei martiri, più veritieri, di chiamare le comunità ebraiche *fontes persecutionum*: ammettendo le naturali esagerazioni, ciò è giusto. Ma non è meno giusto il dire che la lotta si acuisce so-

pratutto nel momento in cui le due cellule stanno per staccarsi e per iniziare la vita l'una separata dall'altra (1).

V.

Un tale stato di cose adunque, così aspramente combattuto da nemici interni ed esterni, non poteva durare: negato il diritto di considerarsi come la vera comunità giudaica; impedita l'esistenza all'ombra di questa non solo

(1) Questo e quello che segue a proposito del principale carattere dell'apologetica, sopratutto primitiva, è avvalorato ora, a un quinquennio di distanza dal mio scritto, dall'opera sopra citata dal Loisy sugli atti degli apostoli. La sua ricostruzione storica dell'opera di Luca il cui testo primitivo scritto intorno all'80 d. Cr. sarebbesi perduto e ci sarebbe stato conservato solo nel rifacimento posteriore, che si daterebbe cogl'inizi del regno di Traiano e che corrisponderebbe al testo attuale degli Atti, à per base fondamentale il riconoscimento del carattere apologetico ed antigiudaico del nuovo lavoro, di cui è evidente d'altra parte il filoromanismo appunto per ingraziarsi l'autorità di Roma. Riporto a testimonianza le parole del L. più significanti sotto questo punto di vista.... « l'on voulait démontrer à tous et aux païens d'abord, à l'autorité romaine surtout, que le christianisme n'était pas une secte nouvelle, étrangère à tout et en contradiction avec les lois; que c'était, au contraire, la forme parfaite et authentique de la religion juive....; qu'ainsi la tolérance officielle dont jouissait le judaisme devait être acquise au christianisme.... » (p. 107).

dalle autorità romane, ma dall'orgoglio stesso che la coscienza dell'altezza delle proprie idee e della grandezza del proprio culto provocavano; oscillante (nel trattamento giuridico, se non generale almeno particolare, dei vari governatori provinciali, cioè) il giudizio su queste collettività cui la folla attribuiva tutte le colpe e tutti i delitti, sebbene preponderasse il principio che il *nomen* solo costituiva un delitto in quanto esso svelava i colpevoli di proselitismo giudaico — i cristiani, consci di essere giunti ad un momento critico della loro storia, avevano iniziato con gli scritti una violenta azione per ottenere che le leggi comuni fossero loro applicate in senso favorevole, che fosse cioè riconosciuta la loro individualità religiosa. L'apologetica, chi ben consideri, troverà non esser altro che l'espressione di questo stato di malessere che caratterizza specialmente la società cristiana dalla metà del II alla metà del III secolo: essa tende ad individuare il cristianesimo come culto, come dottrina, come corporazione; a staccarlo da qualunque organismo, a mostrarne, per un eccesso spiegabilissimo non solo per le ragioni intrinseche dei suoi principî religiosi, che erano imperialistici, ma benanche per le ragioni estrinseche dell'argomentazione polemica, la superiorità. Dicendo ciò noi prescindiamo naturalmente dal lato filosofico e teologico dell'apologetica, che è pur sempre il lato che merita esame e studio, poichè riteniamo debba esser fatto risaltare

quello realistico (elementi di fatto su cui si insiste) e quello giuridico (valore sociale che deve o può darsi a tali fatti). Naturalmente gli storici dell'apologetica (Harnack, Zöckler, Puech, Geffcken) trascurano questo lato che non è se non ne' particolari, e non nel generale, esaminato dagli studiosi del cristianesimo primitivo.

L'affermazione che il cristianesimo è al disopra di tutte le razze e di tutte le civiltà (Aristide); il tentativo di dimostrazione che la religione cristiana non è antifilosofica e antiellenica nei suoi principî (Giustino); la difesa delle assurde colpe attribuite ai cristiani e la vantata loro superiorità morale di fronte al politeismo (Atenagora); il ridicolo versato a piene mani sulla civiltà e sulla religione greco-romane per opporvi la grandezza e la serietà del cristianesimo (Taziano); l'analisi violenta e minuta dell'insussistenza delle colpe volute vedere nei cristiani, della vacuità delle leggende mitologiche, dell'inanità dei titoli giuridici sotto cui si potrebbe procedere alla condanna dei nuovi credenti, della santità delle virtù che la collettività o i semplici fedeli si riconoscono (Tertulliano); la larga e quasi ellenica dichiarazione della bontà dei principî di dottrina e di culto dei cristiani (Minucio) — a malgrado delle innegabili e indiscutibili confessioni che sfuggivano agli apologeti stessi sul carattere fondamentalmente antisociale del cristianesimo puro

— non erano se non altrettanti argomenti per convincere la società romana che il cristianesimo aveva diritto, per lo meno come gli altri culti, ad un'esistenza indipendente e riconosciuta di comunità religiosa. E per far ciò essi si dirigono per lo più agl'imperatori, poi ai governatori ed alla folla dei credenti, ponendo a fondamento di ogni apologia questa affermazione: noi siamo perseguitati ed ingiustamente. Ne segue che l'elemento religioso, teologico, filosofico è subordinato a questo di carattere pratico.

Fu dato ascolto a tali insistenze e quando?

* * *

È ormai accettato da tutti i critici e gli storici del cristianesimo che l'editto di Costantino non à fatto che ripristinare la situazione in cui si trovavano i cristiani prima di esso, situazione che per alcuni, come già sappiamo, è giuridicamente netta e precisa, benchè non ci consti in quali termini, mentre per altri è situazione di libertà in fatto e non in diritto. Ed è pure ammesso che questa situazione rimonta per lo meno ad un secolo prima, sebbene non si conosca a chi ne vada attribuito il merito di averla concessa e si sia d'accordo nel ritenere che durante questo periodo di tempo tale posizione della comunità cristiana ebbe vita ogniqualvolta non

ne fu sospesa la validità con gli editti di persecuzione che colpivano appunto uno stato di cose determinato in fatto, se non in diritto.

Per poter vedere se ci riesca di stabilire con qualche probabilità a chi si debba attribuire il riconoscimento della società cristiana e la forma in cui tale riconoscimento si ebbe, è necessario riprendere la storia delle sue relazioni con l'impero dal punto in cui la lasciammo.

La politica di tolleranza, inaugurata formalmente da Traiano, che non voleva ammettere in nessun modo le delazioni e che quindi faceva colpire i cristiani sol quando si confessassero tali ed ammettessero implicitamente di essere proseliti dei Giudei, contro le disposizioni legislative vigenti — continuò pure sotto Adriano e sotto gli Antonini.

Senza entrare in particolari sulle questioni che fanno sorgere gli avvenimenti che ci mettono sotto di essi in condizione di valutare le loro idee e la loro posizione di fronte ai cristiani, si può asserire che la politica di Traiano non subì modificazioni di vera importanza; tutt'al più si può ammettere che con Adriano ed Antonino Pio si sia manifestata una tendenza anche più benigna per il fatto che questi imperatori avendo avuto rapporti più diretti con il giudaismo compresero come fosse effettivamente diversa la religione cristiana dalla giudaica, onde, pur non potendo concepire se non sotto la forma del pro-

selitismo la posizione della prima nel mondo romano, cominciarono a sentirne l'individualità ed a richiedere quindi che colui il quale volesse accusare un cristiano trovasse il capo di accusa in un delitto specifico, non nella semplice dichiarazione di essere un proselite.

Si andava, quindi, già delineando uno stato di cose favorevole all'individuazione sociale e religiosa del cristianesimo mercè la condanna fatta con scrupolo e con precisione giuridica del vero e proprio proselitismo giudaico e grazie ai lievi indizi di un sincretismo religioso che avrebbe permesso ai cristiani di trionfare del politeismo e di rafforzare la propria comunità.

* * *

Ma se Adriano può sino ad un certo punto dirsi il primo rappresentante imperiale di questo movimento, e in qualche modo anche lo stesso Antonino Pio, altrettanto non può dirsi di Marco Aurelio che, ad onta della sua professione di stoicismo, fu nella forma così attaccato al culto officiale da non seguire più la via tracciata dai suoi predecessori nella politica verso i cristiani. Egli difatti ritornò, per quel che ci consta, al principio fissato da Traiano per i processi contro di loro, e quando non li colpì in questo modo, si servì per eliminarne l'influsso negativo che secondo

lui esercitavano nella società, della nuova legge da lui emanata sui fondatori di nuove religioni.

Tra il 163 ed il 166, difatti, si deve porre la promulgazione del famoso rescritto, di cui ci è conservata memoria (Paul. *Sent.* 5. 21, 2) con il quale si commina la pena di morte a coloro « qui sectas vel ratione incognitas religiones inducunt, ex quibus animi hominum moveantur. »

Gli avvenimenti però di vario genere che segnalarono alla società romana i cristiani sotto Commodo ricondussero la concezione della religione cristiana nelle menti più lucide dell'impero verso la nuova corrente manifestatasi con Adriano ed Antonino Pio ed essa si affermò in modo solenne sotto Settimio Severo.

* * *

Le tardive testimonianze che pongono sotto di quest'imperatore una persecuzione di qualche importanza, si possono facilmente dimostrare come molto poco storiche: la tradizione delle « dieci piaghe » potè collocare sotto di lui la quinta grazie ad un duplice ordine di fatti che vedremo tra breve rampollare dalla storia religiosa del suo impero: conservatorismo politeistico e antiproselitismo giudaico e cristiano. Africano, di Leptis Magna, dove il

paganesimo non dimenticava le origini semitiche della prima civiltà che era apparsa su quelle coste: marito di una sira colta e religiosa; soldato e funzionario imperiale che aveva girato il mondo ed avuto da per tutto contatto con genti e culti di vario genere — Settimio Severo si sentiva attirato verso un sincretismo religioso forse più empirico che filosofico e quindi non poteva non vedere di buon occhio il cristianesimo. E difatti egli sempre e costantemente lo protesse e gli fu benevolo: non vi è nessuna attestazione cristiana, prossima ai suoi tempi, che ne metta in luce anche lievemente l'opera contraria, anzi Tertulliano che visse sotto di lui e che non era certo tale da risparmiare nessuno, ne parla sempre bene, anche nelle stesse opere posteriori di data al periodo della cosiddetta persecuzione. Basterebbe citare il c. 2 del *De pallio* a conferma di questa disposizione di animo che è talmente favorevole a Settimio Severo ed ai suoi figli da veder nell'impero loro la benedizione divina: « Quantum reformavit orbis saeculum istud! quantum urbium aut produxit, aut auxit, aut reddidit praesentis imperii triplex virtus [Settimio Severo, Caracalla, Geta, dalla fine del 209 all'inizio del 211], *Deo tot augustis in unum favente!* quot census transcripti! quot populi repugnati! quot ordines illustrati! quot barbari exclusi! ». In famiglia ed a corte Settimio Severo ebbe dei cristiani che tenne cari, pro-

tesse alcuni di essi di dignità senatoria, a fronte aperta resistette agli odi furiosi della folla contro di essi. Non si deve dimenticare però che Settimio Severo è un soldato, che à, nella sua politica, la mira di conservare e di riorganizzare le istituzioni imperiali, onde non intende assolutamente indebolire in nessun modo la religione dello stato e compromettere le sorti mercè la diffusione consentita del giudaismo e del cristianesimo che gli era affine. Ecco perchè, senza essere nè anticristiano, nè antisemita, anzi, avendo per queste due religioni delle disposizioni benevole, egli ne impedì il proselitismo. « Iudaeos fieri sub gravi poena vetuit: idem etiam de christianis sanxit ». È vero che se delle leggi antigiudaiche noi siamo informati anche da altre fonti con qualche ricchezza di particolari, di quelle anticristiane non sappiamo nulla. Però qualche indizio ci mette nella condizione di restituirne lo spirito e di stabilirne l'importanza.

L'attestazione dello storico latino, difatti, ci permette di fissare un principio di notevole interesse: non solo, in conformità dei privilegi antichi, non fu proibito ai Giudei di conservare la loro religione, ma per *la prima volta* fu stabilito altrettanto per i cristiani. Ora se si riflette che questo consentimento ufficiale al cristianesimo doveva condurre necessariamente al riconoscimento della società cristiana come ente autonomo, poichè ve-

niva meno la prima ragione d'essere della sua esistenza, per dir così, parassitaria sul giudaismo; se si riflette ai dati di fatto che abbiamo già ricordato, secondo i quali i cristiani non solo furono tollerati da Severo, ma protetti e difesi dagli stessi odi della folla, onde per farlo dovè trincerarsi in disposizioni legislative di carattere liberale per non essere travolto contro la sua stessa volontà; se si riflette che le disposizioni da lui prese in favore dei Giudei e contro il loro proselitismo e contro quello cristiano debbono essere state prese dopo il 202 in un corpo di disposizioni, motivate dall'esposizione fattagli in Palestina dagl'interessati e forse dai magistrati romani, che tendevano a disciplinare la libertà di culto di quei popoli, là specialmente in contrasto tra loro; se si riflette che tanto ciò è vero che vi eran pure compresi i Samaritani, cui non era neppure negata la libera professione della propria fede, sibbene il solo rito della circoncisione, permesso unicamente ai Giudei; se si riflette che non più di un ventennio dopo il cristianesimo appare in maniera indiscutibile come ente che à facoltà di acquistare e possedere e che da questo momento si inizia una nuova politica imperiale verso di esso — non si sarà di certo alieni dal vedere con noi in Settimio Severo, il *constantissimus princeps* di Tertulliano, il fondatore della libertà cristiana.

La politica liberale verso le associazioni inaugurata da Settimio Severo, ci autorizza ancor più a giungere ad una tale conclusione. È vero che per noi la comunità cristiana non costituiva una società cultuale, e quindi un collegio vero e proprio, poichè doveva essere riconosciuta nella forma consentita alla comunità madre, dalla quale proveniva, alla chiesa giudaica; pur tuttavia non si può negare che una politica benevola e larga verso i collegi costituisse un ottimo ambiente favorevole a quell'autorizzazione a vivere liberamente e in forma legalmente ammessa che noi crediamo sia stata concessa da Severo ai cristiani. Ora sotto Severo non solo furono permessi i collegi dei *tenuiores* a condizione che si adunassero una volta al mese per la raccolta della contribuzione, ma per sua iniziativa si permise ai collegi autorizzati di raccogliersi in assemblea quando volessero « religionis causa ». In ogni modo il riconoscimento della comunità cristiana era avvenuto insieme con il divieto di proselitismo cristiano secondo la testimonianza di Tertulliano (*ad Scap.* 3): « .... sicut et sub Hilariano praeside [a. 202-203], cum de areis sepulturarum nostrarum acclamassent: *Areae non sint* ». Questa manifestazione popolare contro il diritto che veniva riconosciuto ai cristiani di possedere il terreno in cui venivano poste le loro necropoli — effetto dell'erezione in ente giuridico della società cristiana — doveva essere una delle forme di

pressione popolare alle quali sappiamo da Tertulliano che Settimio Severo aveva saputo resistere.

* * *

Del resto i tempi erano maturi per ciò: il sincretismo religioso che si andava affermando ogni giorno più e che portava necessariamente con sè il riconoscimento del cristianesimo come ente religioso a sè, ne faceva balzare la sua individualità religiosa e sociale. La quale però apportava un'altra conseguenza — e questa triste —: si iniziava cioè un nuovo periodo di lotta per il cristianesimo e questa volta non una lotta più o meno sporadica, più o meno parziale, contro gl'individui, contro il proeselitismo giudaico di cui si rendevano colpevoli, non una lotta interiore della comunità ancor innucleata nel giudaismo; ma una lotta generale, una lotta di religione contro religione, una persecuzione del politeismo agonizzante contro il monoteismo ognor più trionfante. Col sincretismo monoteistico che si rafforzava nel culto e nella filosofia il cristianesimo aveva la pace, trovava nella sua mirabile adattabilità il mezzo per esplicare la sua rigogliosa vitalità e per cimentarsi alla conquista del mondo; invece ogni qualvolta il sincretismo declinava per opera dell'imperatore regnante, imbevuto ancora delle idee politei-

stiche tradizionali, l'unica religione che andava a dar di cozzo contro una tale concezione era proprio il cristianesimo. Le altre dottrine sincretistiche non rifiutavano, anche se monoteistiche, il loro incenso agli dei di Roma, il loro culto all'imperatore; il giudaismo continuava a godere degli antichi privilegi; non rimaneva quindi che il cristianesimo, il quale pretendeva per sè la stessa tolleranza, laddove il politeismo era deciso a negargliela, a costo di qualsiasi violenza. E poichè ormai la comunità cristiana aveva avuto in tutte le forme legali il suo riconoscimento, occorreva con altrettanta formalità legale combatterla: ed ecco l'editto di persecuzione, la condanna dei capi delle chiese cristiane, la distruzione delle sacre scritture e, quando fosse possibile, dei luoghi sacri.

* * *

Così la storia primitiva del cristianesimo viene divisa dagli avvenimenti stessi che ne sono l'oggetto e dal diverso modo in cui essi si prospettano dinanzi allo storico moderno in tre periodi ben distinti che denomineremo:

1o il periodo (49-202 d. Cr.) del giudaismo o della formazione della comunità;

2o il periodo (202-313 d. Cr.) della persecuzione o dell'individualità religiosa;

3o il periodo (313-395 d. Cr.) della lotta per il primato o della libertà religiosa (1). Nel primo la lotta contro il politeismo è individuale ed i mezzi che i due avversari adoperano sono quelli che usa il giudaismo e si usano contro di esso: i martiri di questo periodo sono pochi, al dir di Origene (*c. Cels.* 3. 8.) e facilmente numerabili: nel secondo la lotta è collettiva, materiale e spirituale, è il vero periodo delle persecuzioni e della vera lotta tra cristianesimo ed impero; nel terzo è spirituale e solo sporadicamente materiale, e grazie ad essa il cristianesimo facendosi scudo del sincretismo monoteistico ufficiale procede rapidamente verso la realizzazione dei suoi ideali sociali imperialistici e si impone con Teodosio all'impero.

VI.

Ma per dimostrare la bontà della nostra tesi per il periodo della persecuzione e per mettere in evidenza le forme sotto cui asserimmo essersi questa manifestata e le idee

(1) Ò posto la fine del 3° periodo della storia primitiva del cristianesimo con Teodosio, perchè in quel torno di tempo credo debba porsi anche la fine del mondo antico, come si può vedere nel mio saggio sulla *fine dell' èra romana* (pag. 168 segg.).

dei sovrani che la vollero, occorre seguirci brevemente nella storia di quel secolo calamitoso.

Dopo Settimio Severo sotto il quale non c'è persecuzione perchè quella che va sotto il suo nome è la semplice lotta contro il proselitismo cristiano che, come quello giudaico, non poteva essere permesso, noi giungiamo a Massimino senza trovare una vera e propria persecuzione imperiale. Sotto Severo Alessandro non solo si à una politica benevola verso i cristiani (« Christianos esse passus est », del biografo) mercè le sue idee sincretistiche in materia di religione, ma ancora il noto fatto del rescritto (*rescripsit*) in favore di essi che pretendevano il possesso di un tratto di suolo pubblico per edificarvi un tempio, contro il collegio dei trattori che voleva costruirvi un albergo (*v. Alex. Sev.*, 49, 6). La qual politica è in relazione con la politica di Severo Alessandro a favore delle corporazioni d'ogni specie.

Nè d'altra parte la notizia del biografo di Severo Alessandro può esser posta in dubbio, essendo confermata da fonti cristiane, da cui si rileva già sotto Massimino l'esistenza all'aperto di edifici per il culto, i quali (cimiteri, basiliche ed altri immobili) erano pur nella chiesa africana allo scoperto, verso la metà del III secolo.

Del resto la politica di Massimino à più il carattere di un'opposizione politica al governo di Severo Alessandro di quello che un carattere religioso: in ogni modo però colpisce i capi

delle chiese probabilmente con regolare editto di carattere permanente e fondato sul principio stabilito da Settimio Severo contro il proselitismo cristiano (235-238 d. Cr.).

E dopo di Massimino dobbiamo scendere sino a Decio per trovare un vero e proprio persecutore (250): l'editto da lui emanato doveva chiedere ai sudditi l'assoluta adesione al culto dello stato e perchè tutti fossero in grado di soddisfare alle disposizioni imperiali stabiliva la nomina di commissioni locali composte di cinque membri sotto la presidenza d'un magistrato con l'incarico di raccogliere dinanzi a testimoni la professione di fede del cittadino e la prova materiale della sua adesione al culto dello stato. Particolari maggiori ci mancano, ma pare che anche in questo editto fossero in modo speciale segnalati alle autorità i capi delle chiese.

Valeriano (257) che ne segue l'esempio a breve distanza, rinnova l'imposizione del sacrifizio, vieta le assemblee cristiane, confisca i cimiteri (1o editto); successivamente (258) condanna a morte il clero, colpisce con la pena di morte e con la confisca dei beni i più illustri aderenti al culto cristiano (2o editto). Come si vede si tratta di una revoca completa della libertà data alla chiesa cristiana da Settimio Severo, pur ne' limiti della sua esistenza attuale. Con Decio, da quel che ci consta, si tenta di richiamare tutti i cittadini dello stato al culto nazionale in una forma giuridica che,

prescindendo dall'effettiva convinzione personale, copra come di una vernice la molteplice varietà delle religioni dell'impero. È ancora il vecchio spirito di Roma formalistico che parla per bocca di questo restauratore delle vecchie istituzioni. Con Valeriano le cose mutano: si tenta la distruzione della comunità cristiana, dopo averne revocato tutti i diritti riconosciuti loro fino allora: diritto di riunione, diritto di possedere, diritto di professare la propria fede.

La reazione a questa politica, affermata così validamente da Gallieno, ci dimostra in modo tangibile come la posizione della chiesa cristiana fosse netta e perfettamente giuridica: altrimenti non sarebbero concepibili delle disposizioni di benevolenza così altamente proclamate in un momento in cui la semplice tolleranza, anche senza dar carattere ufficiale ai provvedimenti che la concedevano, sarebbe stata più che sufficente. Gallieno difatti riconosce ne' vescovi i capi delle chiese e dà ordine che i luoghi del culto, in genere, ed i cimiteri siano restituiti alle comunità cristiane dallo stesso fisco.

* * *

Un'altra conferma di questa situazione della chiesa, di comunità religiosa, cioè, regolarmente costituita e riconosciuta, la si à in un fatto importantissimo di cui vi è ricordo un

decennio all'incirca dopo la restituzione del cristianesimo al pristino stato voluta da Gallieno. Accenno al noto episodio della deposizione del vescovo di Antiochia, Paolo di Samosata, invece del quale era stato eletto Domno, cui egli non voleva permettere l'ingresso nella casa della comunità. Per poter riuscirvi si ricorse al potere secolare, deferendo ad Aureliano, allora imperante, la risoluzione della controversia. Ora la decisione imperiale è importante quant'altra mai sotto tutti i punti di vista. Anzitutto lo stesso fatto dell'essersi da parte della chiesa fatto ricorso al potere temporale per una questione che aveva caratteri religiosi prova che la chiesa godeva di tutte le libertà e di tutta la pienezza dei diritti che le spettavano come ente riconosciuto. Se, come si è voluto, essa fosse stata solamente tollerata ed avesse abusivamente usufruito di tanti diritti o questi le fossero stati consentiti come collettività e non come corpo che avesse determinata personalità giuridica, l'imperatore non avrebbe potuto prendere una decisione in merito alla questione sottopostagli.

La decisione poi di Aureliano è notevolissima: essa attribuisce il diritto di decidere della questione ai vescovi d'Italia e di Roma; riconosce all'autorità secolare il dovere di dare esecuzione al giudizio. E difatti Paolo di Samosata viene allontanato dalla sede della comunità con l'intervento del braccio temporale.

Donde Aureliano à tratto il principio per l'applicabilità d'un simile criterio giuridico che Eusebio dichiara felicissimo? Secondo me non v'è dubbio, dalla legislazione speciale e privilegiata esistente a favore dei Giudei, il che ci conferma la posizione analoga che à in diritto la comunità cristiana. Quella assicurava al patriarca, come sappiamo [v. A. 2], un diritto incontestabile in materia religiosa, un giudizio inappellabile e riconosceva l'obbligo alle autorità romane di dare esecuzione, là dove fosse necessario, alle decisioni sue o a quelle del sinedrio quando questo era in vita. Aureliano, sia perchè gli venne fatta conoscere l'importanza che avevano allora i sinodi vescovili, sia perchè vuole che il vescovo di Roma (= patriarca ebraico) e quelli d'Italia (= sanhedrin) abbiano preponderanza sulla chiesa cristiana per ragioni di opportunità politica connesse alla sua concezione accentratrice dello Stato, costituisce, agli effetti politici, se pur egli non è preceduto da Severo Alessandro che dovè attribuire il suolo pubblico di cui dicemmo alla comunità cristiana nella persona del suo capo, l'autorità religiosa superiore del cristianesimo, della chiesa cioè cattolica, com'è cattolico l'impero, e le demanda la risoluzione della questione di cui non si sente competente, assicurandone poi l'esecuzione da parte dell'autorità civile.

Emerge dunque chiaramente da quanto ab-

biamo sin qui detto, che la chiesa cristiana era libera e riconosciuta come comunità religiosa e che ad essa si applicava il diritto vigente per gli Ebrei. Nè merita maggior fede di quel che meritan le notizie sulla persecuzione di Settimio Severo la notizia che Aureliano intendeva perseguitare il cristianesimo: il sincretismo religioso di cui era stato l'inauguratore in una forma ufficiale e rigorosa ci fa propendere a vedere in lui un uomo tollerante anche verso il cristianesimo che, alla fin fine, si sarebbe adattato a conciliare la sua fede con quella dell'imperatore, come aveva fatto sempre sino allora e come poi avrebbe fatto sotto Costantino, quando questo gliene porse il destro. Cionondimeno non è improbabile che la forma un po' troppo paganeggiante e politeistica del culto del Sole inaugurato da Aureliano e il suo assolutismo intransigente gli avessero alienato alla fine dell'impero gli animi dei cristiani, i quali non ancora provati da una nuova e lunga persecuzione, favoriti dalla libertà di cui godevano, non potevano sentire da principio come fossero inconciliabili le proprie idee con quelle imperiali. Forse essi andarono bucciando che la lotta sarebbe stata immancabile, che Aureliano l'avrebbe certamente voluta, quando l'imperatore morì e così sfumò questa che venne pur catalogata tra le persecuzioni e, strano a dirsi, al tempo stesso dichiarata fallita per volontà divina.

* * *

E così si giunge a quella che fu veramente la vera e propria persecuzione più sanguinosa e più duratura che incontrò il cristianesimo nella sua strada, alla cosiddetta persecuzione di Diocleziano che accumulò su lui odi e maledizioni non meritate e contribuì a malfamarlo ingiustamente.

Ma prescindendo da ciò, quello che importa a noi far emergere qui, è il carattere degli editti di cui ci rimane memoria per confermare quanto già rilevammo a proposito dell'esistenza giuridica del cristianesimo. Essi stabilivano difatti una serie di pene, in ordine ascendente, in seguito alle quali:

1o si procedeva alla distruzione del culto (templi, libri e arredi sacri o oggetti d'uso della comunità) e si notava d'infamia quanti vi appartenevano;

2o si colpivano i capi delle chiese per distruggere queste anche spiritualmente, come erasi già fatto materialmente (obbligo per essi del sacrificio);

3o si escludevano i cristiani che non sacrificavano dal beneficio dell'amnistia;

4o si imponeva a tutti il sacrificio agli dei nazionali.

Come si vede due sono i mezzi con cui si tenta di abbattere il cristianesimo: 1o distru-

zione materiale e spirituale della chiesa come corpo; 2o divieto di professare la religione anche ai singoli individui punendoli nella vita civile prima, ed in quella fisica poi. È quindi questa la massima persecuzione per i suoi caratteri legali, per la sua intensità e per la sua durata.

Essa à la sua controprova nell'editto di tolleranza di Galerio del 311, il quale concede un'altra volta ai cristiani la libera professione della propria fede ed il riconoscimento della loro comunità con i diritti inerenti. « Ut *denuo sint* Christiani et conventicula sua componant » (Lact., *de m. per.*, 34, 4). Nella prima parte del qual editto (§ 2) si potrebbe, secondo noi, vedere l'accenno al periodo « giudaico » del cristianesimo, anteriore cioè all'individuazione sua ed al suo riconoscimento: « .... ut non illa veterum instituta sequerentur, quae forsitan primum parentes eorundem constituerant, sed pro arbitrio suo atque ut isdem erat libitum, ita sibimet leges facerent quas observarent, et per diversa varios populos congregarent ». La qual interpretazione sarebbe certamente preferibile alle tante che, nel complesso, vedevano in Galerio un restauratore della primitiva purezza cristiana! Finalmente l'editto di Nicomedia del 313 con maggiore ampiezza determina le medesime cose, comprendendo nelle disposizioni di libertà tutti i culti dell'impero nel nome di un sincretismo monoteistico che rende alla divinità su-

prema l'omaggio che i fedeli delle varie religioni le rendono con riti speciali nel nome di speciali tradizioni.

Tutta la legislazione in favore della chiesa cattolica, che si inizia con Costantino, trova i suoi «precedenti», di cui già da tempi antichissimi si mostrava scrupolosa ricercatrice l'amministrazione romana, solo nella concezione dei rapporti tra il cristianesimo e l'impero, quali li abbiamo fin qui delineati. Essa è in modo speciale calcata sulla legislazione privilegiata vigente per i Giudei, ai quali gradatamente la religione a mano a mano trionfante fa una posizione sì di eccezione, in conformità delle leggi dell'impero, ma sempre consentanea alle proprie teorie teologiche ed alle proprie affermazioni di imperialismo. Basterà accennare a questo proposito qualcuno dei punti più importanti di tale legislazione per convincere facilmente chi non conservi pregiudizi nè storici, nè religiosi.

La giurisdizione civile dei vescovi che è concessa ai cristiani nel 318 non è che un'applicazione della legislazione vigente già per i Giudei che avevano la piena libertà della giurisdizione stessa, tanto è vero che quando essa verrà loro tolta, verrà pure tolta ai cristiani.

La manomissione degli schiavi in chiesa, concessa nel 321, non è che l'applicazione di quanto era concesso ai Giudei di fare nelle loro sinagoghe, ad imitazione di quel che gli altri facevano ne' templi.

Non meraviglia affatto di veder nel 320 messo a disposizione dei vescovi che si recavano ai concili il *cursus publicus*, quando si pensi a tutta l'opera di aiuti e di protezione che i Romani prestavano ai Giudei per il trasporto del loro danaro sacro, per render liberi i pellegrinaggi a Gerusalemme, per garantire la libertà delle loro riunioni e così via.

L'esenzione dai carichi pubblici, benchè la legislazione soffra delle oscillazioni, è comune al clero cristiano come a quello ebraico per le medesime ragioni, salvo ne' momenti di maggiore crisi del decurionato [cfr. A, 2 e 3].

Persino la situazione privilegiata che si crea al cattolicismo di fronte alle sette dissidenti non è se non l'applicazione della medesima disposizione che riconosce una comunità ortodossa ufficiale ebraica ed alle sette solo alcune libertà [cfr. A, 3]: è una forma di riscontro, insomma, al principio di riconoscere un potere supremo centrale per i cristiani come per i Giudei e ciò per le già dette ragioni di libertà e di ordine pubblico.

Insomma nulla ci costringe a vedere nella legislazione di Costantino per i cristiani delle novità o dei tralignamenti dai principî di quel sincretismo religioso monoteistico che fu il suo scopo supremo in questa parte del suo programma di governo.

VII.

Non è nei limiti del mio lavoro di seguire la storia del cristianesimo primitivo nella sua lotta per il primato, tanto più che degli studiosi le cui opere mi ànno offerto l'occasione di manifestare in contrapposizione alle loro le mie idee sull'argomento trattato, il solo Giobbio à continuato la sua ricerca sino al 476 e ciò senza alcuna ragione, perchè nè il 476 è un termine di storia civile che abbia valore [v. il saggio a pag. 168 segg.] all'infuori delle convenzionalità, nè, tanto meno, è una data che abbia importanza nella storia del cristianesimo. Preferisco quindi aggiungere poche parole al mio studio a mo' di conclusione.

Le opere recenti venute alla luce in Italia sulle relazioni tra il cristianesimo e l'impero romano offrono il vantaggio, in generale, di una diligente esposizione della questione, se non in tutti i termini in cui essa si presenta, per lo meno ne' maggiori. Raccomandabile specialmente sotto questo aspetto è il lavoro del Manaresi in cui la media cultura troverà più di quanto generalmente si richiede per conoscere questa magnifica pagina di storia che a moltissimi anche dei migliori è sol nota per sentito dire. E raccomandabile riuscirà

ancor più il suo lavoro a quanti non vogliono urtare ne' gravi ostacoli che per i credenti ortodossi solleva la storia del cristianesimo primitivo, tanto è sapiente la sua esposizione e prudente il suo modo di contenersi dinanzi ai problemi insidiosi. Forse ciò costituirà da parte degli specialisti un'accusa e da parte degli ultraortodossi un torto: sia pure, gli rimarrà sempre il merito di aver senza gravi difetti reso accessibile a molti cose, come dissi, ignorate dai più; se gli si rimprovererà che la forma è troppo prolissa, che una gran quantità di pagine sulla letteratura cristiana primitiva è superflua e che è troppo larga la messe di atti di martiri riportata, egli potrà bene rispondere che à contribuito di certo alla conoscenza (ed in altri al desiderio dello studio diretto) di pagine belle non di rado per stile, spesso per sostanza, sempre per virtù: ed avrà ragione.

Più conciso, più scientifico — e quindi non atto ad essere letto se non dai già iniziati — il lavoro del Fracassini, ben informato e buon critico delle opere dei moderni — ciò che fa di rado il Manaresi il quale, adottando il sistema di porre in fine la bibliografia, dimentica spesso che è un torto il non dimostrare ai lettori l'erroneità d'una opinione corrente, specialmente se molto nota, — à il difetto capitale per un'opera scientifica, di mancare dell'idea motrice, del fatto nuovo da esporre e da far notare: le poche novità che

egli tenta non sempre sono resistenti anche ad una critica benevola. Si tratta insomma d'un ottimo corso di lezioni universitarie e non altro.

Il che invece non può dirsi, neppure nel senso ortodosso il più rigoroso, del lavoro del Giobbio che è sì un manuale di carattere apologetico della tradizione ecclesiastica cattolica, ma disgraziatamente neppure sotto questo aspetto raccomandabile: è mia opinione, che a sostenere la tradizione si debba impiegare più critica e più dottrina di quello che non sia necessario per.... criticarla. Io, per esempio, credo di aver dimostrato che talvolta sono d'accordo con lui e con la tradizione, ma per vie ben diverse e, non esito a dirlo senza modestia, per vie a me più faticose che a lui. È vero che egli à la fede e gli basta, ma ciò è troppo poco per uno storico ed anche per un apologeta, se anche gli procura l'omaggio di quanti sentono l'efficacia d'una fede che loro manca e ne ammirano la gagliardia.

Della ricerca del Buonaiuti, si può dire invece il noto *ex ungue leonem* perchè i due elementi che ne fa emergere (l'odio delle folle come causa provocatrice delle persecuzioni ed il millenarismo come tendenza di una parte dei cristiani avversa alla società) sono elementi che sono ricostruiti su basi solide e larghe, sebbene nello studio delle relazioni tra l'impero ed il cristianesimo acquistino solo un carattere

subordinato, essendo fatti che, concorrenti con altri, spiegano numerosi momenti del grande periodo, senza però essere tali da mettere in piena luce tutto il quadro.

A far la qual cosa, a mio modo di vedere, i critici di cui ò parlato, ànno avuto, come dissi, il torto di dimenticare il nuovo punto di partenza stabilito dal Bouché-Leclercq per la ricerca e di considerare, come ò procurato di fare io, il problema da quel nuovo punto di vista. Se, anche con l'aiuto della magistrale opera dello Juster, si tenga conto di esso, lo si coordini con le dovute forme giuridiche e non si rigettino gli elementi parziali che vennero in luce dalle altrui ricerche, si avrà ben chiaro, se non m'inganno, l'importante problema dei rapporti che corsero tra cristianesimo ed impero.

I cristiani sorsero come setta giudaica e come tale si mantennero e nella vita interna ed in quella esterna fino a quando la lotta che nell'una duravano già da lungo tempo con i Giudei, nell'altra con il mondo che li attorniava, non portò alla loro individuazione religiosa e sociale, ottenuta con Settimio Severo in forma giuridica.

Naturalmente però questo riconoscimento non potè estendersi al proselitismo e la società cristiana si trovò colpita nella sua forma più vitale. Al « fiunt, non nascuntur Christiani » di Tertulliano veniva a rispondere il « fieri vetuit » dello stato. Ne era necessaria

conseguenza la persistenza della persecuzione che fin'allora si era accanita sugli individui, non sulle comunità cristiane. Queste erano sette ebraiche che non avevan ragione di incontrar ostacoli nella loro vita regolare, ma quelli erano proseliti del giudaismo, che li respingeva: bastava quindi che si dichiarassero cristiani *(nomen)* per essere colpevoli dinanzi alle autorità dello stato che non volevano proselitismi. La larga messe di odio che i Giudei raccoglievano intorno a sè, che aveva suscitato persecuzioni vaste e numerose, che si manifestava in tutti i momenti ed in tutti i luoghi, circondava ancor più questi nuovi Giudei, più intransigenti degli stessi Giudei, e provocava scoppi d'ira pubblica violenti e spesso contrastanti a tutte le disposizioni vigenti. Per questa ragione, per speciali tendenze dei governatori misoneisti, per odî di parte, per invidie religiose di pagani e di Ebrei si avevano persecuzioni anche quando i criteri vigenti non lo avrebbero dovuto permettere: il diritto d'*imperium*, il *ius coercitionis* dei varî funzionari dello stato coonestavano cose inammissibili con i principî fissati nei rescritti che gli imperatori emanavano per disciplinare la difficile materia.

Ed una tale forma di persecuzione continuò anche quando, affermatasi la chiesa come comunità avente personalità giuridica regolare, la lotta fu intrapresa contro di essa e non più contro i fedeli individualmente: alle cause pree-

sistenti, come testè dicemmo, di persecuzione, sempre agenti, si unì quando il sincretismo del sovrano regnante non concedeva una larga tolleranza anche al cristianesimo, la necessità che aveva il politeismo di abbattere il rivale temuto. Era già troppo che stesse contro di lui il giudaismo: l'antichità dei privilegi concessigli, la sua potenza numerica, il principio di nazionalità parlante a suo favore, facevano sì che non si potesse annientarlo. Si poteva però annichilire e distruggere il suo proselitismo e quella sua nuova forma che qualcuno aveva voluto e voleva libera e indipendente come il giudaismo, con mente, sia pur filosofica, ma non pratica; ed allora si intraprendeva la lotta, non concedendo quartiere.

Si aggiunga che la corrente « millenaristica » viva nel cristianesimo sin dalle origini, contro cui il buon senso opportunistico o meglio di adattabilità si era sempre sollevato, agiva nel senso di acuire la lotta, inasprendo i caratteri antisociali della dottrina del fondatore. Avevano un bel da fare i capi a vietare, a impedire, a sopprimere per dir così, il martirio spontaneo, l'offerta pazza di se stessi come vittime al potere politico imperante — esempi se ne avevano da per ogni dove e rendevano ancor più difficile la conciliazione tra l'impero ed il cristianesimo. Se non che l'affermarsi e l'espandersi del sincretismo monoteistico offrivano alla chiesa il destro di adattarsi ognora più alla vita sociale che la fasciava e

la modificava e non fu quindi se non dopo che in un'ultima lotta sanguinosissima si combatterono i principî di intransigenza con quelli di transigenza, che vinsero questi e il cristianesimo ebbe la via libera.

Raccolta nella riconosciutale libertà, messa alla pari degli altri culti dello stato, ossequiosa del vago sincretismo monoteistico che era tutto ciò che lo stato ormai chiedeva ai vari credenti sotto la forma del culto imperiale, la nuova religione ebbe finalmente la pace e preparò il suo trionfo. Ricca di elementi imperialistici li esplicò gradatamente tutti ed in breve volger di anni, neppur un secolo, ebbe la supremazia su tutte le religioni e si impose.

Ecco la storia primitiva del cristianesimo, secondo il mio modo di vedere; storia di mirabile adattabilità, ma pur storia di grandi eroismi, storia di innegabile finezza politica, ma pur storia di notevole gagliardia di principî. Essa, veduta in questo modo, ci rende pur lucida e mirabile la politica imperiale, in quanto che fu politica degna dei fondatori del diritto, dei formatori della compagine statale, degli uomini che avevano una fede religioso-politica potente, una linea chiara quindi di condotta per la loro vita e per la fortuna dell'impero di Roma.

Appendice

Roma e i Giudei

1. Prima del 70 d. Cr. i Giudei sono dei *peregrini* e possono essere naturalmente cittadini greci nelle varie città della Diaspora, ove questo diritto è loro concesso o riconosciuto: possono essere poi cittadini romani o schiavi (II. 1-18) (1). Dopo il 70 invece come sono considerati? Secondo il Mommsen, sparito il popolo giudeo, resta solamente dinanzi alle leggi romane il culto: i Giudei non sono quindi altro che dei *dediticii*. Lo Juster invece sostiene, secondo me, con maggior copia d'argomenti e con maggior ragione, che i Giudei non ànno cambiato affatto il loro *status civitatis*, che sono perciò riconosciuti come nazione, che rimangono cittadini greci o romani o divengono tali. Per quel che ri-

(1) Le indicazioni tra parentesi con un numero romano e arabico rimandano ai volumi del Juster ed alle pagine rispettive.

guarda i *peregrini* che presero le armi contro Roma, essi forse divennero *dediticii* ma per breve tempo, perchè con Caracalla, come tutti i sudditi dell'impero, divengono cittadini. Ed è noto che la disposizione imperiale che dava a tutti gli abitanti dell'impero π[ολιτ]είαν Ῥωμαίων ne escludeva in modo esplicito i *dediticii:* χωρ[ῖς] τῶν [δεδ]ειτικίων (II, 19 segg.).

2. Il capo, riconosciuto dai Romani, di tutti i Giudei così della Palestina come della Diaspora è l'etnarca e quando, dopo il 70, si procura di impedire con tutti i mezzi la ricostituzione nazionale dei Giudei, Roma riconosce l'autorità di un loro capo spirituale, successore dell'etnarca, del *patriarcha*. Esso à potere, onori ed insegne di re, ma il terreno in cui la sua autorità è riconosciuta è il religioso. Gli imperatori ne riconoscono la nomina, quando pur non lo nominino essi, gli dànno la cittadinanza romana anche prima di Caracalla, ne garantiscono la successione ereditaria. Egli è assistito dal sinedrio (sanhedrin), assemblea politica, legislativa e giudiziaria, ed à sotto di sè dei magistrati minori provinciali *(primati* o *patriarchi* o *esarchi)* con giurisdizione non ben definita e degl'ispettori con funzioni di controllo e con poteri finanziari chiamati *apostoli* che, certamente per il periodo dopo il 70, sono dei *missi dominici* colleganti il potere centrale con le comunità della Diaspora. Tutti questi funzionari ànno un carattere ufficiale nell'impero, la legge ne

garantisce l'esercizio delle attribuzioni e concede loro certe immunità e certi privilegi, (I, 388 segg. 391 segg.).

3. Ai Giudei è riconosciuto il diritto di riunirsi e di associarsi, salvo, naturalmente, nei casi di persecuzione: tale diritto è loro attribuito anche quando lo si toglie agli altri sudditi dell'impero, il che, del resto, non è che un corollario del principio della libertà di culto. Grazie ad esso essi costituiscono nelle varie località delle speciali comunità, debitamente riconosciute e aventi personalità giuridica, sulle quali è interessante trattenersi sia pur brevemente (I, 409 segg.).

La comunità (*corpus, universitas,* συναγωγή, πολιτεία, ἔθνος ecc., oppur anche *Iudaei,* οἱ Ἰουδαῖοι o οἱ Ἑβραῖοι) non è affatto un collegio, come ànno voluto il Mommsen, il Mitteis, lo Ziebarth, specialmente per il periodo posteriore al 70, ma un vero e proprio ente politico che è dotato di un'assemblea (πρεσβύτεροι o *seniores*) anche dopo il 70, quando cioè il Mommsen, che pone nell'esistenza di questa la differenza fondamentale tra collegio e comunità, credeva di non rinvenirla più. Della comunità si fa parte per diritto di nascita, i non Giudei quindi ne sono esclusi; essa possiede un'organizzazione amministrativa, finanziaria e giuridica, à una giurisdizione civile e penale speciale anche sui rapporti reciproci dei suoi membri e sugli atti della loro vita civile e religiosa; ma fa parte legalmente della

nazione giudaica ed è legalmente sottoposta al potere del giudaismo (I, 413 segg.).

La comunità à un'*arca communis*, riconosciuta esplicitamente dalle autorità romane, con entrate, ordinarie e straordinarie, ed uscite, ben determinate, per il culto, la beneficenza e via dicendo. Essa à il diritto di acquistare e di possedere (la sinagoga è di sua proprietà), di dare e di ricevere, salvo le norme di diritto generale o le disposizioni imperiali speciali, ed i diritti che ne derivano; forma delle assemblee di carattere culturale, amministrativo e politico, ed è diretta dal consiglio degli anziani, cui già accennammo, a capo del quale sta un presidente assistito, a quel che pare, dagli arconti, dal segretario e forse da funzionari minori (I, 424 segg.).

Il clero della comunità sotto la direzione dell'archisinagogo si compone, nelle comunità maggiori, di vari membri con cariche speciali (sacristani [= ὑπηρέται], lettori, traduttori, esegeti); essi godono di privilegi speciali come quelli che *synagogis deserviunt*. Hanno cura, difatti, della sinagoga, del tempio cioè destinato al culto, riconosciuto per tale dalle leggi romane, protetto e privilegiato insieme con i libri santi che contiene (I, 368, n. 4 e 5), la maggiore naturalmente delle istituzioni della comunità. La quale ne aveva ancor altre: scuole, biblioteche, archivi, ospizi, bagni e, quel che più importa a noi, cimiteri. Questi, là dove esistevano, erano garantiti dalle leggi

generali sui sepolcri, grazie alle quali i Giudei erano riusciti a compiere i loro riti funebri in piena sicurezza, anche se avessero dovuto subire in qualche caso il controllo dei magistrati pagani a ciò addetti (I, 450 segg.).

Simili organizzazioni — nelle quali naturalmente potevano sorgere associazioni professionali — avevano pur le sette dissidenti del Giudaismo, quando esse non fossero state escluse dalla religione ufficiale; si consideravano come facenti parte della nazione giudaica e godevano quindi dei diritti di cui godeva il Giudaismo (I, 485 segg.).

4. Per la necessità di contenere questi cenni in limiti ristretti e di mettere in evidenza specialmente quanto deve servirci a lumeggiare la costituzione primitiva della società cristiana, ometteremo in queste pagine quanto lo Juster à rilevato nella sua opera sul diritto privato degli Ebrei in rapporto alla legislazione romana (II, 28 segg.) e la parte del suo studio che riflette la giurisdizione (II, 93 segg.), limitandoci a mettere in evidenza di questa ciò che costituisce l'eccezionalità assoluta in favore degli Ebrei e la parte che riguarda il diritto penale e la criminalità politica, che forma un elemento prezioso per conoscere il giudizio del mondo romano sui Giudei e quindi sui cristiani.

Ora noi notiamo delle disposizioni di favore per i Giudei quanto alla dispensa di comparir in giudizio il sabato e i giorni ritenuti

da essi festivi ed al giuramento testimoniale (II, 121 segg.). E quanto alla giurisdizione penale nel campo religioso la massima indipendenza, tanto che il sinedrio può condannare a morte Ebrei e non Ebrei e persino cittadini romani nel caso che questi si permettano di entrare nella cerchia del tempio di Gerusalemme, esplicitamente vietata sotto pena di morte (II, 126 segg.). Dopo il 70 non si riconosce ai Giudei il potere di applicare la pena di morte, ma in compenso si lascia loro il libero esercizio della rimanente giurisdizione religiosa. Ed è importante notare come questo riconoscimento, che non è straordinario almeno sino al 70 per la Palestina, è veramente tale quando si sappia che è pur attribuito alle comunità della Diaspora (II, 153 segg.).

Le pene che i Giudei applicano sono la morte, la scomunica, la prigione e la flagellazione e di fronte ad essi il diritto romano non à armi speciali, se non in casi speciali di criminalità loro propria: così contro la solidarietà religiosa e sociale dei Giudei si forma una solidarietà legale a sostrato della quale sta l'unità dei privilegi loro accordati e in relazione alla quale tutti pagano per uno o per pochi (solidarietà penale). Così si ànno le espulsioni generali, i massacri legali, il confinamento dei Giudei in quartieri speciali (ghetto) (II, 156 segg.). Tutto ciò ci mette nella condizione di stabilire che in materia di

diritto pubblico i Giudei sono in modo speciale turbolenti e sediziosi (e quasi sempre per motivi religiosi), mentre in materia di diritto comune si rendono colpevoli di tutti i delitti, nessuno escluso: essi insomma non furono immuni da nessuna colpa, come non ebbero alcuna tendenza speciale verso qualcuna di esse, salvo, s'intende, per la rivolta (II, 182 segg.) e, aggiungeremo noi, per i delitti che vi si connettono (linciaggio, incendio) (v. II, 158 e 205).

5. Per quel che riguarda la vita esteriore i Giudei potevano circolare nel mondo romano « costumés et dénommés à la romaine sans que rien ne décelât leur origine » (II, 226). Onde prescindendo dalle numerose combinazioni di cui davano prova nei loro nomi, unendovi nomi latini con greci, giudaici, ecc., noi metteremo in evidenza, perchè adottate pur dai cristiani, due forme di denominazioni: quella della traduzione in latino dei nomi ebraici (Agnella=Rachele, Bonus=Tobi, Donatus = Noemi, Hilarus = Nathan, Dulcitia = Isacco) e quella dell'applicazione al nome dell'attributo « Giudeo », come i cristiani facevano con i propri nomi cui aggiungevano «Cristiano » (Andronico Giudeo, Tolomeo Giudeo, Teodoto Giudeo, *Avilia Aster Iudea* (sic), *Cefalius Iudaeus, Creticus Iudaeus* e così via) (II, 221 segg.).

Quanto alle altre forme di partecipazione alla vita esteriore possiamo dire come i Giudei

prendessero parte alla distribuzione gratuita di grano o di danari (II, 239 segg.); fossero obbligati in vari periodi ad assistere agli spettacoli, per quanto ne fossero contrari e spesso avessero ottenuto di esserne esentati (II, 239 segg. e I, 345); avessero il diritto da Settimio Severo in poi di essere ammessi a tutte le funzioni senza obbligo di far cosa contraria alle loro credenze, mentre ancor prima erano stati esonerati dal decurionato appunto per non compiere riti pagani (II, 243 segg.). Essi prestavano pure servizio militare sia come corpo organizzato speciale, sia individualmente dopo Traiano e Adriano, a quel che pare, sebbene vi sia qualche caso di esenzione (II, 265 segg.), ed erano obbligati, dopo il 70, al pagamento dell'imposta speciale di due dracme al tesoro imperiale *(fiscus iudaicus)*, essendo l'imperatore il rappresentante terrestre di Giove a cui, invece che al tempio di Gerusalemme, spetta il contributo (II, 282 segg.).

6. Dopo ciò che abbiamo veduto non reca meraviglia il rilevare come la tolleranza e l'indulgenza che Roma mostrava verso i Giudei dovessero raggiungere il colmo per la religione, ritenuta evidentemente come l'espressione più genuina della nazione, verso cui si era così larghi di privilegi e di benevolenze. Ed il principio fu sì largamente applicato che non solo si riconobbe ai Giudei *peregrini* il diritto di conservare il proprio culto intatto e protetto, ma pur anche ai cittadini romani e

si giunse persino, vinto, secondo i criteri romani, Jahve stesso nel 70, a permettere alla sua religione una continuità di vita grazie ad un'imposta che, in un certo qual modo, fosse il riconoscimento della sua inferiorità dinanzi a Giove Capitolino (II, 243 segg.). Durante l'impero la maggior prova dei riguardi usati ai Giudei da questo lato — salvi i periodi di persecuzione — è formata dal modo in cui è loro permesso di comportarsi di fronte al culto imperiale, dinanzi al quale Roma non transige. Essi nominano l'imperatore o giurano per lui in una formula semplificata, dalla quale è tolto il titolo di dio (θεός), e l'appellativo di signore (δεσπότης) è sostituito da quello di tutore (κύριος); celebrano le feste in onore dell'imperatore (*dies natalis*, vittorie, anniversari) ma, generalmente, con cerimonie nelle loro sinagoghe, rivolgendosi a Jahve per lui; non gli dedicano templi, come dio, ma dedicano sotto il suo nome i loro edifici del culto per onorarlo. Non si prosternano davanti alle statue ed alle imagini imperiali, non le accolgono nelle sinagoghe specialmente in Palestina, dove questo rispetto arriva all'esagerazione (le truppe non ànno *signa* con imagini, le monete non ànno figura umana); meno rigorosamente nella Diaspora, ove qualche cosa è permesso (II, 338 segg.).

Ai Giudei è riconosciuto il rispetto delle loro feste e specialmente del sabato, tanto che in questo giorno non sono chiamati in

giudizio, non si può loro richiedere servizio di sorta, non si fanno distribuzioni gratuite a loro favore, ma se ne fa una supplementare e speciale per essi il giorno dopo. Ànno per le feste e per il sabato la dispensa dal servizio militare, possono festeggiare l'anno sabatico. Durante le loro feste possono riunirsi a banchettare (agapi), contrariamente al diritto generale che limitava la cosa; si usano loro degli speciali riguardi per l'alimentazione, sia nella milizia, sia nelle distribuzioni gratuite, sia obbligando le città greche a provvederli degli alimenti loro permessi. Nessuno li obbliga ad abbandonare la lingua materna, a parlare latino o greco: ànno il permesso di cantare e leggere in ebraico ed è delitto di sacrilegio il rubare i loro libri santi o profanarli. Nè era solo loro concesso di recarsi in pellegrinaggio annuale in Gerusalemme, ma il contributo che essi mandavano ogni anno al Tempio era, insieme con i doni, considerato come danaro sacro (ἱερὰ χρήματα) e la spedizione ne era protetta dallo stato. Questo definiva poi come sacrilegio il furto di tutto il danaro sacro dei Giudei, anche se effettuato fuori del Tempio, i colpevoli erano privati del diritto di asilo e consegnati ai Giudei stessi per il giudizio. All'incirca un uguale trattamento era usato per le contribuzioni annuali fatte per il patriarca *(aurum coronarium)*, cui era riconosciuto il diritto di fissarne la somma, regolarne il modo di percezione e così via (II, 354 segg.).

Ma il giudaismo aveva nelle vene, per così dire, la tendenza al proselitismo e doveva quindi fatalmente venir a cozzare contro Roma su questo punto di contatto: non che altri punti deboli non vi fossero nelle relazioni tra lui e l'impero, essi però più che mai si rendevano vivaci ed operosi in questo. Chi diveniva proselito non era colpevole in quanto era tale, in quanto le sue opinioni si staccavano nettamente da quelle che servivano di sostrato alla religione ufficiale, ma in quanto veniva a dichiararsi ateo, cioè non aderente al culto dello stato, il giorno in cui questo richiedeva il compimento di un rito che riteneva necessario. Quando poi non solo questa manifestazione esteriore delle proprie opinioni, ma pur il marchio corporale, la circoncisione, venne proibito ai Romani, il proselitismo giudaico fu colpito a morte. Rimase, è vero, ai simpatizzanti della religione giudaica aperta la via del semi-proselitismo (*metuentes*, σεβόμενοι, Ἰουδαΐζοντες), il quale richiedeva la sola adesione al monoteismo e, se mai, l'adattamento a qualche rito particolare. In tal modo, salvo il caso di un divieto speciale di questo rito, non essendovi nel fedele l'intransigenza del vero e proprio Giudeo e lo stato non preoccupandosi dell'opinione o della fede degl'individui, non vi erano ostacoli seri a questo mezzo di diffusione del giudaismo. Il paganesimo, grazie alla sua tolleranza, non veniva ad accorgersi che in tal modo minava

la propria esistenza: di questo sordo lavorio di disgregazione approfittava più che mai il cristianesimo (I, 253 segg.).

7. I Giudei si erano estesi in tutto il mondo conosciuto con la mirabile espansibilità della razza ed avevano invaso tutti i gradi, i mestieri, le professioni sociali (I, 180 segg.); schiavi nella massima parte all'inizio, avevano finito col non darne più verso la fine del V secolo; avevano accaparrato molti mestieri, erano entrati nel commercio, però senza raggiungere quel numero e quell'importanza eccessiva che fecero più tardi di Giudeo e commerciante un sinonimo; si erano dati, nella Diaspora specialmente, all' agricoltura. Tra loro vi erano i ricchi, è vero, ma non in una proporzione maggiore della comune: i poveri non mancavano affatto, le distribuzioni gratuite, la beneficenza stanno a dimostrarlo, quando non si pensi alle cause storiche che influirono sulla formazione della miseria giudaica. Pregiudizi quindi di vario genere e di varia origine corrono ancora pur sui Giudei dell'antichità, come, del resto, correvano, sebbene in altro senso, nell'antichità stessa (II, 291 segg.).

Là dove questa sembrava aver ragione era nell'assoluta intransigenza religiosa di questa razza così diffusa e di questa religione così largamente propagantesi per il mondo.

I Romani temevano i Giudei, è indiscutibile; la loro grande diffusione, l'esclusivismo con

cui si erano imposti, la facilità con la quale per ragioni religiose si abbandonavano a rivolte e sedizioni sanguinose, la loro tenace solidarietà, la loro ostilità contro il mondo esteriore — che li odiava e che li trattava nel peggior modo (atei [II, 206 e 207, accusa che si scambian tra loro pagani, Giudei, cristiani], nemici del genere umano, odiati dagli dei, popolo inutile, gente nata per la schiavitù, crudeli, astiosi, vili, viziosi, libidinosi, sporchi, dannosi, dispregevoli: I, 45 segg.) — non potevano non essere per i Romani altrettanti motivi di preoccupazione per la compagine sociale quale essi l'avevano ideata e la volevano. Per rendersi conto dell'intransigenza religiosa dei Giudei si pensi solamente alla folle tenacia con cui rispettavano il riposo del sabato e delle loro feste, anche se fossero in campagna contro un nemico (II, 269), anche se si trovassero in pericolo di naufragio (II, 324, n. 5). Onde non avevano torto quelli dei Romani che, come Seneca o come l'alto magistrato cui Filone attribuisce un discorso antigiudaico, inveivano contro un tale costume (I, 276 e 355, n. 2) e ne mettevano in evidenza tutto il carattere antisociale (1).

---

(1) Altre prove dell'intolleranza giudaica le troverai in Bouché-Leclercq, p. 103 e per il primo dei fatti citati nel testo potrai vedere lo stesso nella sua *Hist. des Séleuc.*, I. p. 381. Inoltre a p. 265, 277, 375, 381, 415 di quest'opera troverai altre osserva-

Quando si voglia capire qual fosse lo stato d'animo dei Romani di fronte ai Giudei si pensi a quello nostro di Europei di fronte ai musulmani: il disprezzo è, all'incirca, l'identico come è identico il timore, con una maggior ragionevolezza a favore di quello dei Romani, in quanto che i Giudei avevano doti di attività e di invadenza ed operosità e attitudini sociali ben superiori e, senza l'argine posto dalla legislazione romana al proselitismo e, forse, senza il cristianesimo, tali da imporsi realmente nella società. Che il nostro paragone non sia fuori della realtà, lo provano le cifre, per quanto approssimative possano essere. Il numero dei Giudei nell'antichità può calcolarsi a 7 milioni su 54, quanti si calcola avesse il mondo allora conosciuto (I, 210 segg.), quindi un ottavo della popolazione totale. L'Islàm può calcolare circa su di un settimo di fedeli in relazione della popolazione complessiva del globo (Marinelli: 212 milioni su 1408; Söderblom-Pioli: 235 su 1630) o, se si vuole escludere dal computo l'America (90

---

zioni importanti sul medesimo argomento: nè dovranno sembrare eccessive le sue deduzioni sulle religioni derivate dal giudaismo, quando, per citare un fatto moderno, sia pure di importanza secondaria, ma ben in relazione con quello della sospensione della marcia d'Antioco contro i Parti per due giorni, si ricorderà che se l'inseguimento degli Austriaci dopo la battaglia di Goito non raggiunse il suo obbiettivo, lo si deve all'ordine dato da Carlo Alberto che le truppe lo cessassero per andare a sentire la messa, il giorno dopo essendo domenica!

milioni), anche su di un sesto, ma oltre alle ragioni già dette deve ricordarsi che la Thora era diffusa in centri di maggior civiltà di quelli in cui è diffuso ora l'Islàm e che essa allora si trovava nel suo momento eroico, terminato all'incirca con i Severi, e ripreso poi con l'affermarsi ufficiale del cristianesimo (II, 195 segg.), mentre l'Islàm à perduto la sua forza ormai come lo dimostra la non riuscita della recente guerra santa. Il « pericolo giudaico » quindi per il mondo greco-romano e per la civiltà latina ed ellenistica era ben maggiore del « pericolo islamitico » per noi: io sono anzi disposto a credere che il *secundum genus* avesse maggior probabilità del mitriacismo di convertire il mondo se non fosse sorto il *tertium genus* onde il celebre giudizio di Renan andrebbe meglio parafrasato: Se il cristianesimo fosse stato arrestato nel suo sviluppo il mondo sarebbe stato giudeo!

8. Del resto i Romani avevano avuto ben campo di constatare come con i Giudei non si scherzasse: i privilegi che essi avevano loro concessi, la tolleranza di cui avevano dato prova non erano un risultato puro e semplice della loro sapienza politica, del principio che si erano stabiliti, di rispettare gli usi ed i costumi, la religione e le leggi nazionali dei popoli soggetti sino al massimo consentito dalla esistenza e dalla vitalità dell'impero. La legislazione speciale a loro favore i Giudei se l'erano procurata dapprima con una saggia

politica, più tardi con una lotta sanguinosa e disperata. Ogni qualvolta un imperatore aveva voluto derogare dalla politica favoreggiatrice di Cesare, dimenticando quella serie di disposizioni ch'egli aveva loro largite e che è stata giustamente chiamata una *Magna Charta*, i Giudei si sollevarono e difesero i loro diritti specialmente religiosi con accanimento senza pari. I quali dovevano quindi ben presto esser ripristinati: la stessa guerra del 70 non glieli fece abolire, perchè se ciò si fosse fatto sarebbe insorta anche la Diaspora e fu quindi saggio non irritarla e non averla nemica. Vi fu perciò tutta una serie di persecuzioni ebraiche che fecero vittime numerose, che devastarono paesi e città; erra chi sostiene che l'antichità non conobbe le guerre di religione, poichè basterebbero le persecuzioni giudaiche con le loro centinaia di migliaia di vittime per smentire una tale affermazione.

Noi non possiamo seguire in questo modesto riassunto la storia di tali conquiste e di tali sottomissioni sanguinose; il lettore potrà vederne il catalogo con le necessarie indicazioni nell'opera dello Juster I, 213 segg., 361 n. e II, 182 segg. Ci siamo limitati più sopra ad accennare alle une ed alle altre in relazione alla storia del cristianesimo primitivo per dimostrare come per lungo tempo la storia di questo non sia altro che la storia del giudaismo perseguitato, ad onta dei privilegi di cui godeva, dalla politica di alcuni imperatori o dalla

parzialità di alcuni governatori o dall'ira popolare (I, 351; II, 13 e 169, n. 1), così come doveva successivamente capitare ai cristiani. Solo tardi il cristianesimo si staccò dal tronco, ma quando ciò avvenne su di esso si era impresso il marchio del peccato originale e la politica imperiale non poteva più cambiare.

La fine dell'èra romana

Periodizzare la storia è opera eminentemente subbiettiva e se i periodi, accettati a scopo didattico dalla consuetudine, non fossero per se stessi convenzionali ognuno di noi avrebbe da proporne dei suoi propri in relazione al modo in cui il suo pensiero storico si afferma. Per parte mia io amerei, ad esempio, una divisione storica che avesse all'incirca questi periodi: *èra mediterranea* fino al 1000 a. Cr. circa: *semitica* sino al 700; *ellenica* fino al 200; *romana* sino al 400 d. Cr. *barbarica* sino all'800; *romanica* sino al 1200; *neoclassica* (?) al 1800; *nazionalistica,* ancora in vigore. Naturalmente bisognerebbe fissare più precisamente i termini tra le varie ère e si potrebbe farlo.

I.

Per ora mi limito ad esporre gli elementi che mi inducono in special modo a stabilire invece dell'usato 476 la fine dell'èra in cui

la romanità ebbe vita a sè come idea agente come forza, non come idealità sottoposta ad un'altra forza. Di fronte ai problemi della storia religiosa dell'impero mi pare sopratutto interessante vedere quale momento storico con maggior pienezza possa mostrarsi distaccato dall'antichità pagana per i suoi caratteri di novità sui quali influì naturalmente in prima linea il cristianesimo.

Alcuni ànno creduto di vedere questo momento nel sorgere del cristianesimo dalle catacombe e nel suo riconoscimento ufficiale, altri addirittura nell'avvento di Costantino al trono; ma non v'à chi non capisca come ambedue questi limiti siano formali, perchè nè per l'uno nè per l'altro de' due fatti la società mutò e la romanità decadde.

Osserviamo invece quanto avviene durante il regno d'uno dei meno conosciuti imperatori del secolo IV, dell'imperatore Graziano. L'elemento etnico che costituisce la società è il barbaro: a poco a poco i barbari ànno invaso ogni cosa. Dalle alte cariche dello Stato ai posti più umili della milizia, dal trono al senato, dalla burocrazia alle cariche sacerdotali, vuoi dell'antica, vuoi della nuova religione, essi dominano e sono la vera classe dirigente: esistono ancora romani o meglio latini, esiste ancora, anzi è viva più che mai, la ripugnanza per l'elemento straniero, ma ciò nondimeno esso si afferma. E questo è un primo fattore importantissimo per il cam-

biamento sociale. I barbari ànno portato con sè, oltre la loro rozzezza e la loro crudeltà, una grande avidità di godimento, per cui nella burocrazia, già facile alle seduzioni dell'oro, ma sempre rigida nelle sue formule e superba del nome romano, essi ànno introdotto la corruzione. Si vendono i decreti imperiali a beneficio del maggior offerente e si abrogano con la maggior facilità, e le pene severe, che il sovrano commina, lasciano il tempo che trovano: gl'impiegati, che costituivano una delle maggiori forze dell'impero, abusano ormai del loro potere, fanno pagare i tributi a chi vogliono, fanno man bassa sul patrimonio dello Stato. Il popolino non solamente è la feccia avida di giuochi e di distribuzioni gratuite di cui già da tempo era costituito il popolo signore del mondo, ma è ormai caduto anche nell'abbiezione della mendicità individuale, dopo aver raggiunto il culmine di quella collettiva. Il cristianesimo, proclamando in mezzo a quel fior di furfanti la massima della carità, aveva provocato un nuovo mezzo di vivere a spalle della gente onesta: il chiedere l'elemosina. E i rescritti sovrani avevano un bel da fare per cercar di togliere tanto male, e il vescovo di Milano, Ambrogio, poteva pur tuonare contro questa canaglia. Le carestie frequenti, frutto delle guerre continue e della diminuizione di popolazione, accrescevano il numero dei mendicanti e degli oziosi. Non si trovavano più

soldati, e quelli che eran sotto le armi disertavano.

In questa società, già per ciò solo così diversa dalla romana, si effettuava un cambiamento ancor più notevole, si stringevano cioè lentamente, ma rigorosamente i legami che trattenevano le varie classi, e tra di queste si innalzavano barriere insormontabili: vietati, per espressa disposizione sovrana, i matrimonii tra classi differenti, impediti i passaggi dagl'impieghi militari ai civili e viceversa, rimossi tutti i possibili avvicinamenti de' piccoli ai grandi, si andava formando quella rigida divisione che doveva costituire per qualche secolo la base della società. Ed i privilegi non solo cementavano più che mai questa opera, i privilegi contro cui lo stesso imperatore doveva legiferare, impressionato, ma conducevano alle sovrapposizioni delle varie classi. Già l'ordine sacerdotale cristiano accennava alla sua supremazia, esonerato com'era dalle piccole tasse commerciali e dagli obblighi personali ed onorato anche in altri modi. Tutta una gerarchia complicata e rigorosa, nella cui determinazione il sovrano si gingillava ogni tanto, assicurava la formazione di quella piramide sociale che, se fu sempre la raffigurazione più o meno precisa delle condizioni di un popolo, nel cosidetto medio evo fu la vera e propria fotografia dello stato sociale.

Ma non basta. Che questa società sia veramente una società nuova, che essa non sia più la romana, lo prova anche un altro fatto: il continuo, l'acre e bizantino battagliare suo intorno a questioni che avrebbero lasciato indifferente il buon senso latino. Il cristianesimo, d'origine ellenistica o per lo meno pervenuto in occidente con questa veste, portò la smania della dialettica e tutto il fardello filosofico greco così ricco di questioni e di sofismi e naturalmente trovò, non appena la società si mutò ne' suoi elementi, una larga accoglienza. Così il periodo fu ricco di scismi e di sette, di concili e di rescritti sovrani tendenti a disciplinare la materia religiosa, ed anche il cosidetto libero pensiero ebbe le sue prime vittime intorno a quel tempo. Difatti Priscilliano condannato a morte, sotto Massimo, fu la prima vittima dell'intolleranza religiosa: indubbiamente il vero capo della chiesa d'allora, Ambrogio, la disapprovò ed è probabile che essa fosse un effetto degli odii e degli antagonismi episcopali, ormai acutissimi. Cionondimeno il fatto sussiste in tutta la sua gravità. E così la letteratura del IV sec. è una letteratura di battaglia che di romano non à che la forma ed il nome; di cristiano, di medioevale, per usare la vecchia parola, la sostanza.

* * *

Ed a capo di questa società, così notevolmente cambiata e tanto ancora in via di trasformazione, vi è l' imperatore Graziano, un sovrano barbaro, un nipote di venditore di funi, pannone di nascita e di costumi. Buon giovane, ma di quella bontà che per i regnanti è titolo di biasimo, tendente alla melanconia, amante di discussioni retoriche e di divertimenti venatorî, preoccupato più di colpire il bersaglio con la freccia e di sapere se veramente una questione religiosa si debba risolvere in uno piuttosto che in un altro modo, di quello che del bene dell' impero e della pace de' suoi sudditi. Giovane d' anni e privo di qualsiasi attitudine al regno, egli passa da un' influenza ad un' altra, dominato sempre o dalla madre o dalla corte o dal vescovo di Milano. E quando costui, uomo veramente superiore, esercita un dominio assoluto sull' animo suo, Graziano, sempre titubante, sembra acquistare coscienza di sè, sembra valere qualche cosa, ed allora il cristianesimo si impone, il paganesimo è abbattuto ed anche sotto questo aspetto la società è mutata. L' influenza d'Ambrogio, del primo uomo di chiesa che esercitò su di un sovrano il suo potere, appare in tutta la legislazione del giovane, si manifesta perfino nello stile

dei rescritti ed è decisiva per l'avvento immediato della nuova religione e per il debellamento dell'antica. Questa viene esautorata, anzi viene addirittura colpita ne' suoi stessi mezzi di sussistenza; ed il culto, se non è ancora proibito di diritto, lo è ormai di fatto. Gli antichi credenti delle alte e delle basse classi sociali ne piangono la caduta, sentono — si noti — la trasformazione ed all'ira degli dei attribuiscono quel così radicale cambiamento cui ormai indecorosamente è costretto l'antico e glorioso impero. E per quanto simpatici questi ultimi lottatori, a capo de' quali è quel Simmaco che vorrebbe in tutti i modi dar ancora vita alla morente religione de' padri, simpatici come tutti quelli che lottano per un'idea, non trovano naturalmente ne' contemporanei nessun punto d'appoggio sicuro. Com'un'eco disperata ci giunge da quelle remote delusioni spirituali l'espressione veramente ricca del nuovo sentimento religioso che pervade l'epoca, di quel fedele di Mitra che provvede del suo al culto del suo dio; « antra facit *sumptusque tuos nec, Roma, requirit.* | Damna piis meliora lucro: quis ditior illo est, | qui cum coelicolis parcus bona dividit heres? ». Ma a costoro sta di fronte un masso granitico, Ambrogio, e l'ara della Vittoria, simbolo del passato, è strappata dalla Curia e negato l'uso de' beni da cui traggono vita le vestali ed i pontefici. Non siamo più come sotto Costantino al sem-

plice riconoscimento della nuova religione, siamo alla sua imposizione in tutte le sue forme: a Graziano la morte non permette di compiere l'opera; Teodosio sarà il suo continuatore, sarà egli che porrà il punto fermo, che consacrerà ufficialmente l'avvenuta trasformazione con i suoi editti e col suo codice.

Ed è così che Graziano è l'ultimo de' pontefici massimi del paganesimo, ciò che dimostra ancor più come fosse mutata fin dalle sue basi la società, se permetteva ciò che Costantino, effettivamente pagano, ad onta delle sue benemerenze per il cristianesimo, non si sarebbe mai permesso di fare. Graziano, *pius* e per i cristiani e per i pagani, soggetto alle influenze di corte che se lo disputano, prende un bel giorno la determinazione di non essere più il *pontifex maximus* e ricusa le insegne del pontificato ed à il coraggio di confessare che non conviene ad un cristiano di indossarle. Fino a suo padre la tolleranza romana, per quanto Valentiniano fosse cristiano, era stata la norma di governo; ormai essa non è buona a nulla con l'impulsivo ragazzo che è sul trono e con le influenze che lo circondano. Continueranno ancora, più per consuetudine che con cerimonia religiosa, le apoteosi de' sovrani, e come il padre è stato fatto *divus*, lo sarà anche Graziano, ma la religione non le determina più, il sovrano non ne è più il capo riconosciuto . Anzi egli è il capo d'un altro culto, è il primo *princeps*

christianissimus che vanti la cristianità, cosa di notevole importanza che ci dimostra ancor meglio quale profondo cambiamento si fosse verificato nella società. Ambrogio difatti dà a Graziano questo titolo ufficialmente nell'intestazione di una lettera: « Beatissimo Augusto Gratiano et *christianissimo principi* Ambrosius episcopus ecc.... », e comincia così la serie degl'imperatori che proteggeranno la chiesa cattolica come sovrani cristiani, per disposizione divina. E veramente anche il concetto della divinità imperiale si afferma in questo momento e si mostra adottato dal cristianesimo col mezzo di Ambrogio: non per nulla è costui l'uomo rappresentativo di questo passaggio della romanità nella cristianità, della prima avendo nel temperamento, nel procedere, nel sentire tutte le doti, della seconda portando seco e l'entusiasmo che lo investe e l'erudizione che è la base dei suoi scritti e la purezza delle intenzioni che regolano l'opera sua. E così egli attribuisce l'elezione del giovane sovrano all'ispirazione divina (« divino electe iudicio ») ed allo Spirito Santo crede sia dovuta tutta l'opera sua per la religione. Naturalmente le feste pagane non debbono aver più valore per questo imperatore che tanto fa per il cristianesimo e che in nulla differisce dagl'imperatori germanici dei primi secoli dell'età seguente, mentre le cristiane ànno un valore che egli vuol estendere e far conoscere al mondo; quindi, se suo padre

concesse delle amnistie in occasione della Pasqua, egli non solo lo imita, ma bandisce con gioia il decreto perchè in quel giorno tutti godano.

Dopo tutto ciò, domando io, chi può mai affermare coscientemente che l'èra romana sia ancora in vita? Quale concezione veramente romana domina ancora la società? La maggioranza di essa non sente più la romanità, ne serba tutt'al più le forme e le adatta alle nuove esigenze: non si è giunti al momento in cui si avrà vergogna del nome romano, ma ormai esso, in tutto ciò di attivo che l'à reso venerato o temibile al mondo, non è più e verrà fra breve il giorno in cui se ne vergogneranno i popoli. Esso rientra così nelle coscienze e nelle menti e va a fecondare nuove idee per balzare poi più sicuro che mai, più immortale che per il passato sotto nuove forme. Intanto i monumenti anche materiali della civiltà antica vengono abbattuti, e Teodosio prepara i suoi colpi di stato religiosi per completare l'opera di Graziano, ed Ambrogio, attendendo alla prima Canossa l'impero a Tessalonica (a. 390), precede i vescovi di Roma nelle loro lotte e nelle loro influenze sui sovrani ed è effettivamente il primo papa del cosidetto medio evo.

II.

Concludendo noi vediamo ora con quali e con quanti elementi si disegni in epoca anteriore alla fine del V secolo dell'èra volgare la cessazione di un'èra e l'inizio di un'altra. Se, adunque, come non è dubbio, dobbiamo determinare il momento in cui dal cosidetto evo antico si passa al cosidetto evo medio non vi è periodo più opportuno di questo che ci permetta di fissare un termine che abbia un certo valore. E, poichè il regno di Graziano va dal 375 al 383 d. Cr., omessi gli anni di correggenza col padre, che naturalmente a lui non lasciava una reale partecipazione nel governo, in questo periodo noi stabiliremo esser avvenuto il cambiamento accennato. Tuttavia, siccome non è possibile restringere a pochi anni l'evoluzione della società da una èra ad un'altra, noi crediamo che con la dinastia pannonica si dovrebbe por fine all'èra romana: Valentiniano I è ancora un imperatore che sente la romanità, Graziano tentenna — pannonico Amleto —, poi cade verso l'êra nuova. Con Teodosio però siamo fuori addirittura della romanità sostanziale: la pubblicazione del codice teodosiano avvenuta il 15 febbraio 438 seppellisce del tutto un'epoca e codifica nelle sue linee principali un'altra

del tutto nuova. Ad onta di ciò e per la contemporaneità di gran parte del regno di Teodosio con quello di Graziano e perchè con la fine del IV secolo gli avvenimenti politici si completano con la divisione dell'impero, molto più netta che in antecedenza, ne' due di Occidente e di Oriente, con l'introduzione ufficiale dei barbari nel territorio del popolo romano, fatta con la qualifica e le attribuzioni di *foederati,* con gli editti religiosi e via dicendo — io non sarei alieno di fissare come data approssimativa della divisione tra le due èra l'anno in cui Teodosio resta padrone di fatto, se non di nome, di tutto l'impero, il 388 cioè, dopo che egli à vendicato Graziano uccidendo Massimo. In ogni modo con la fine del IV secolo dichiarerei assolutamente terminata l'èra romana ed iniziata quella barbarica.

151

PARTE II

ARCAISMO E NEOTERISMO RELIGIOSI NEL IV SECOLO.

La restaurazione religiosa di Diocleziano

Quando Diocleziano fu assunto al trono per volontà del partito militare che ne ammirava le doti politiche e militari, scoperto per il fetore che mandava il cadavere di Numeriano, sovrano legittimo, il misfatto del prefetto del pretorio — una specie di vicerè — che si chiamava Apro (in latino « cinghiale »), e che intendeva di impossessarsi del supremo potere per insidia — il nuovo eletto estrasse la spada dal fodero e la conficcò nel petto dell'omicida, dopo averla sollevata in alto ed aver proclamato dinanzi al Sole la sua innocenza e la colpabilità dell'uccisore. Diocleziano compiva così la profezia della druidessa che gli aveva promesso il trono il giorno in cui avesse ucciso il cinghiale: e si assicura che egli lo attestasse ad alta voce con un senso quasi di liberazione per il tanto atteso compimento d'una profezia sin'allora mancata.

Questo fatto è sintomatico sotto un duplice aspetto per la ricostruzione della mentalità dio-

clezianea: non solo ci svela una fede tremebonda nelle promesse degl'indovini, che noi vedremo poi esplicarsi in provvedimenti legali a loro favore, quando fossero costituiti in collegi ufficiali, ed una fede che temeva di essere delusa dalla lunga aspettativa, perchè prorompe in un colpo di audacia — lontano dalla natura dell'individuo che era alieno dallo spargimento di sangue — quasi a celebrare la propria liberazione dall'incubo — ma ci dimostra pure una fede di carattere arcaico, per dir così, in quanto che la divinità invocata e chiamata a testimonio è il Sole, l'antico svelatore di cose nascoste, di congiure, di falsi.

A torto perciò il Cumont à creduto di portare questo fatto come prova di una propensione di Diocleziano al culto del Sole, venerato secondo le credenze orientali come rivelatore di crimini occulti e vendicatore degli assassini, aggiungendo che un testo di Zaccaria Scolastico, posteriore al fatto, assicurava che nei misteri del sole « per provocar le apparizioni divine il sacerdote brandiva una spada macchiata del sangue di un uomo morto di morte violenta ». Questo particolare non entra affatto nell'avvenimento descrittoci dalle fonti letterarie come accaduto all'inizio dell'impero di Diocleziano: il gesto di costui è semplice atto di appello alla divinità creduta suprema conservatrice della verità, quando pur non debba esser piuttosto l'istintivo atto di chi prima di punire il colpevole chiama la divinità

in testimonio della giustizia dell'opera propria; quello del sacerdote invece à per scopo la provocazione di apparizioni divine e vi si confondono elementi (sangue, morte violenta — prima dell'atto, si noti, e non come nel caso di Diocleziano, dopo) che sembrano indicare un ben differente indirizzo di credenze e di sentimenti. E non mi metterò quì ad analizzarli per il colto lettore.

D'altra parte che sol per la diffusione dell'astrolatria e dell'astrologia di carattere orientale si sia avuta una credenza nel sole come rivelatore di cose occulte e discacciatore di tenebre, è cosa che deve respingersi, perchè non ci dimostra affatto un carattere speciale del culto del Sole orientale di fronte a quello del culto occidentale. Difatti la credenza nell'astrologia è già ariana e deve ammettersi per i primordi dello sviluppo religioso dei popoli greco e latino, se non pure per un'epoca in cui essi erano ancora uniti. Certo si è che già Omero dava al sole un simile attributo, di divinità che tutto vede ed ascolta e lo ripeterono con lui tutti i poeti greci e latini che lo seguirono. Si era perciò radicata ne' Romani anche questa credenza e ne era derivato uno dei tanti attributi del Dio, cui si era prestato culto fin dalle origini senza che nuovi e diretti ed accertabili influssi orientali fossero venuti a vestirlo di caratteristiche che dovessero dimostrarne un'origine recente o per lo meno una recente trasformazione.

Il Sole che invoca Diocleziano non è il Sole-Mitra e neppur forse il Sole aurelianeo, è il Sole quale lo intendevano e veneravano i Romani, quando si scoprivano misfatti o si sfatavano congiure. Ce lo conferma Tacito quando (Ann. 15, 74) parlandoci della congiura di Pisone dice: « Tum dona et grates deis decernuntur, *propriusque honos Soli*, cui est *vetus aedes* apud circum, in quo facinus parabatur, qui *occulta coniurationis numine retexisset* ».

* * *

Stabilito ciò, dopo che nel 288 Diocleziano si assume per collega e correggente Massimiano, non ci può far meraviglia se li vediamo ambedue prestare culto al Sole: *Deo Soli Diocletianus et Maximianus invicti Aug(usti)* (*CIL*. 5, 803); ma non dobbiamo considerare questo fatto come un indice di un culto monoteistico o orientalista speciale, giacchè le divinità che ebbero onori e omaggi dai sovrani sono varie, come ora vedremo, e fanno pensare più ad una religione politeista con prevalenza classica, che ad una predilezione per una o più determinate divinità dell'Oriente. Difatti gli dei che si trovano maggiormente onorati durante l'impero di Diocleziano, da lui, dai suoi colleghi o per probabile loro ispirazione sono: Apollo, Marte, Mercurio, Pallade, Plutone, Ecate, il Genio del Popolo romano, ed in modo speciale, naturalmente, Giove ed Er-

cole. Come si vede siamo in pieno olimpo greco-romano. La stessa iscrizione di Como che noi abbiamo datato (*Religio*, I, 94) con uno degli anni anteriori al 293 non può essere portata come documento di questo culto orientale. Essa dice difatti: *Templum dei Solis, iussu d(ominorum) n(ostrorum) Diocletiani et Maximiani Aug(ustorum), T(itus) Fl(avius) Post(umius) Titianus, v(ir) c(larissimus), corr(ector) Ital(iae), perfecit ac dedicavit, curante Axilio Iuniore, v(iro) c(larissimo), curatore* [*r(ei) p(ublicae) Comens(ium)*].

Notiamo innanzi tutto che la dedica del tempio non è fatta dai sovrani stessi, come pur altre volte è avvenuto per i medesimi imperatori, ma per loro comando *(iussu)* da un funzionario imperiale che terminò l'opera *(perfecit)*. In tal modo vien meno al nuovo documento quel carattere personale che lo renderebbe se non addirittura probativo, per lo meno più interessante.

Inoltre il T. Flavio Postumio Tiziano che eseguì l'ordine imperiale è un alto funzionario di cui ci è nota la carriera da questore a prefetto di Roma e che oltre ad aver coperto delle magistrature municipali fu, si noti bene, augure e *pontifex dei Solis* (*CIL.* 6, 1418). Non appare quindi improbabile che siano dovuti più all'iniziativa sua che a quella dei principi il compimento e la dedica del tempio al Sole.

Il quale poi non sembra affatto possa esser

identificato con la divinità solare mitriaca; nè nell'iscrizione di Como, nè in quella di Roma il dio ci appare, difatti, sotto uno dei nomi speciali del mitriacismo; è semplicemente un *deus Sol* e la regione in cui esso è stato onorato è di quelle nelle quali era maggiormente diffuso il culto del Sole. Si può concludere quindi con molta probabilità che si tratti di un culto locale, confuso, volutamente o no, con la divinità dell'olimpo greco-romano, alla quale i sovrani rendevano, sia pur indirettamente, un doveroso omaggio. Nella Gallia transpandana noi conosciamo altre iscrizioni dioclezianee che ànno un simile carattere: due di Aquileja, dedicate dagli stessi sovrani Diocleziano e Massimiano, una al *deus Sol* e l'altra ad *[Apollo] Belenus* (*CIL.* 5, 803 e 732). A proposito del quale anzi non è male ricordare come già Tertulliano (*Apol.*, 24), notasse la specializzazione regionale del politeismo: « unicuique etiam provinciae et civitati suus deus est » e ne facesse il nome celtico, che noi sappiamo ora significare «splendente » « brillante » e denotare perciò una divinità solare celtica sincretisticamente chiamata Apollo.

Per conseguenza manca qualsiasi elemento sicuro che possa farci documentare con l'epigrafe di Como il mitriacismo di Diocleziano; il fatto, anzi, che essa appartiene indubbiamente ai primi anni del suo regno, quando ancora la restaurazione religiosa non era suf-

ficientemente delineata nella mente dell'imperatore, ci fa propendere ad un'interpretazione del suo valore, diametralmente opposta. In quel momento poteva essere iniziata, non compiuta ne' divisamenti imperiali la via della riforma, poichè già era fissato nelle sue linee principali quell'indirizzo arcaizzante della religione, che costituisce la miglior prova della mancanza del carattere neoterico nella sua restaurazione. Ora neoterismo e mitriacismo erano la medesima cosa nel III secolo d. C. E non poteva esservi tendenza più contraria a questo movimento sincretistico di quello che rivendicando i diritti dell'antico politeismo classico si prefiggeva di distogliere le menti ed i cuori dei credenti dalle nuove fonti di religiosità per avviarli verso le antiche.

Piuttosto sarà prezzo dell'opera il ricercare meglio il carattere fondamentale della restaurazione del culto di Giove e di Ercole e vedere se mai in esso possa ritrovarsi una qualche traccia di mitriacismo. Che se invece noi fossimo costretti a vedervi tutti gli elementi dell'antico culto politeistico, dovremmo concludere che non vi è alcun dubbio sull'assenza totale di intenzioni sincretistiche solari nell'imperatore; che anzi delle antiche forme egli si valse per combattere le nuove tendenze e per raccogliere intorno all'antica religione di Stato la compagine sconnessa delle ancor valide energie da cui poteva trarre forza l'impero.

* * *

Il culto specialmente tributato a Giove ed Ercole, i capostipiti divini della duplice dinastia imperiale dei Iovii e degli Herculii è veramente sintomatico per la concezione religiosa dioclezianea. Nè si tratta di un Giove che nella sua persona nasconda una qualsiasi delle somme divinità orientali, si tratta di un Giove Ottimo Massimo senza altri attributi, di un Giove chiamato *conservator*, il più frequentemente, come era antico uso di chiamarlo, poichè fin sotto Augusto troviamo esempi di un tale appellativo, di un Giove infine compagno *(comes)*, protettore *(tutator)*, vincitore *(victor)*, vendicatore *(ultor)* e così via.

Similmente è prettamente arcaica la concezione di Ercole, l'altro protettore imperiale della stirpe in sottordine, della linea di sovrani che debbono fornire a quelli che sono la mente dell'impero, il braccio. Egli non è quindi solamente il *conservator* della dinastia, l'*invictus*, il *comes*, ma è il *debellator*, il *pacifer* o *pacator terrarum* e l'unione delle due divinità per la felicità del mondo e per la sconfitta dei ribelli (i Titani della leggenda) è magnificata dai retori del tempo. Anzi la concezione dell'Ercole classico permette di concludere con maggior sicurezza sull'occidentalità, per così dire, della religione dioclezianea, poichè l'Ercole mitriaco che à simili attributi e simili leggende se si vuole, à piccola e ristretta efficacia nel culto d'origine persiana.

Ed è proprio l'origine persiana, straniera dunque, della nuova e fortunata religione che deve confermarci la latinità della riforma di questo sovrano che pure, inconsciamente e consciamente, portò tanto d'Oriente nell'impero: ne è testimonio il disprezzo con cui parla nel rescritto del 296 a proposito dei Manichei, della «doctrina Persarum», proveniente «de Persica adversaria nobis gente» e la ferma volontà con cui esprime il suo divisamento di non concedere quartiere ai nuovi culti a scapito delle antiche fedi. Si ripete quasi come un ritornello nell'editto contro i Manichei, l'anatema contro la *nova religio*, contro le « novellae et inauditae sectae », contro l'« inaudita et turpis atque per omnia infamis secta » contro cui si elevano la *vetus religio*, le *veteres religiones* in una prosa che acquista per un momento un senso di misticismo sincero che conquide. Onde non può assolutamente negarsi fede ad Aurelio Vittore quando ci assicura che l'antico culto fu da Diocleziano scrupolosamente sostenuto: « *Veterrimae religiones* castissime curatae » (*Caes.* 39, 45); nè può essere interpretato il suo passo in opposizione al cristianesimo, dacchè, come testè vedemmo, la sua attestazione trova così appropriato commento nei testi ufficiali dell'epoca.

A proposito de' quali è bene ricordare che vi è pur poca probabilità che si debba ammettere il mitriacismo di Galerio, il quale si afferma come il continuatore — ne fu anzi

in parte l'ispiratore — più rigoroso e più convinto dell'opera di Diocleziano, lui figlio di una donna « deorum montium cultrix », lui che prostituiva sua madre per farsi credere figlio di Marte, lui che nell'editto del 311 confessava con un rimpianto forse sincero di aver voluto « iuxta leges veteres et pubblicam disciplinam Romanorum cuncta corrigere » ed insisteva sul desiderio di veder ripristinati i « veterum instituta ».

Nè basta: noi assistiamo con Diocleziano ad un molto probabile rinvigorimento della fede nell'aruspicina, nell'arte augurale, negli oracoli se vediamo iniziarsi con un sacrificio augurale mal riuscito l'epurazione militare, se assistiamo ad una vera persecuzione dei mathematici, degli astrologi a pro' dell'aruspicina ufficiale e se all'Apollo Didimeo, all'antico oracolo ormai in decadenza, come per il penetrare dei culti orientali era decaduta l'aruspicina, è affidata dallo scrupoloso e religioso sovrano la decisione della necessità di infierire contro i cristiani. Diocleziano ci si mostra quindi anche in ciò il devoto e sincero ammitore e seguace di Marco Aurelio del quale voleva emulare il tenore di vita ed i sentimenti.

Così l'indiscutibile religiosità del sovrano riformatore, religiosità alla quale egli doveva tenere, poichè i testi dell'epoca, ufficiali o no, sono concordi nell'affermarla, si ricostruisce nel senso politeista più perfetto e nel senso

classico del culto greco-romano. La religiosità che pervade l'opera stessa politica di lui à intenti arcaici: il Giove Ottimo Massimo di cui egli si crede l'incarnazione terrestre, come l'Ercole cui egli affida la protezione del braccio che deve permettergli il consolidamento dell'impero, sono gli antichi immortali dei « Romano nomini, ut semper fuerunt, faventes », come dice un documento legale del tempo. Dinanzi a Giove Massimiano giurerà di deporre quando che sia la porpora avuta per volontà divina; a Giove, ad Apollo, a Marte, a Plutone, a Mercurio egli ed i suoi colleghi dei quali i testi ufficiali lodano la « pietas erga deos » innalzeranno templi ed offriranno doni e domanderanno ai sudditi, nell'interesse dell'impero, tributo di venerazione. Gli archi di trionfo, come quello di Salonicco, non avranno raffigurazioni se non di divinità classiche — Giove, Ercole, Marte — e personificazioni allegoriche di carattere generale.

* * *

Vediamo ora quale carattere assume tale forma del culto delle due supreme divinità in quei documenti pur ufficiali che sono i panegirici, nei quali, qualunque sia la rettorica di cui fanno mostra, non è impossibile vedere

con molta perspicuità il fondamento della tradizione da cui tale culto deriva.

Ora nell'orazione (X) del 289 l'A. incomincia subito con l'appellarsi all'Ercole della tradizione romana — l'Ercole cioè dell'*ara maxima* e del culto famigliare dei Pinarii — per dichiararlo il capostipite della schiatta da cui Massimiano traeva l'origine ed il nome: « principem illum tui generis ac nominis », ed aggiunge che l'Ercole vincitore *(victor)* ebbe ospitalità là dove ai suoi posteri doveva esser costruita la residenza (c. 1). La ragione dell'antico culto egli la trova poi nella nota leggenda del ritorno di Ercole vincitore dalla Spagna e della sua fermata sul Palatino, in modo che a buon diritto Roma onora i templi erculei « iuxta parentes urbis et statores deos » (c. 2).

E più lungi nell'apostrofare i due sovrani e nel magnificarne le doti (c. 4) ricorda: « tuus Hercules Iovem vestrum.... iuvit » nel momento in cui questi era in lotta coi Giganti: quindi anche qui è scrupolosamente seguita la tradizione classica. La quale non è meno rispettata nel passo in cui si attribuisce l'ordinamento di tutte le cose celesti e terrestri all'opera subordinata di più dei, ma principale di Giove, rettore del cielo, e di Ercole, pacificatore della terra.

Il che è, quasi a complemento ed a conclusione, sintetizzato nel punto in cui (c. 13), lamentandosi la mancata visita dei sovrani

a Roma, si dice che il popolo si imagina di averli dinanzi « aedes vestrorum numinum frequentando et identidem, *sicut a maioribus institutum est*, invocando *statorem Iovem Herculemque victorem* ».

L'A. poi del panegirico (XI) del 291 alludendo ai *parentes* degli imperatori che a loro « nomina et imperia tribuerunt » ritorna sul tema favorito dei retori, della titanomachia, ricordando il « Diocletiani auctor deus » e rammentando a proposito della *virtus* di Ercole le sue benemerenze terrestri, celesti ed infernali, onde, dopo la sua assunzione in cielo e il connubio con Ebe, egli sarebbe divenuto il perpetuo protettore degli uomini forti e il favoreggiatore dei giusti: «post *adoptionem* caelitum Iuventaeque connubium [cfr. Ov., *Fasti*, VI, 65] perpetuus est virtutis adsertor *[Hercules adsertor*, già nelle monete di Galba e successori — v. sopra p. 40] omnibusque fortium virorum laboribus favet et in omni certamine conatus adiuvat iustiores » (c. 3). E prosegue accennando al cognome di *Victor*. Come si vede non potrebbe esservi maggiore e migliore prova del tradizionalismo ufficiale del culto classico di Giove e di Ercole.

Trascuriamo per brevità autori e luoghi che non ànno negli accenni alcuna importanza nè pro nè contro la tesi che sosteniamo e passiamo al panegirista (VII) del 307: vi troviamo la persistente tradizione dell'Ercole romano protettore dell'imperatore Erculio. Mas-

simiano è colui che «nomen, quod accepit a *deo principe generis sui*, dedit vobis, qui se progeniem esse Herculis non adulationibus fabulosis, sed *aequatis virtutibus* comprobavit ». (c. 8).

E per ultimo nello stesso discorso (c. 12) possiamo veder proiettarsi l'ombra di Giove Capitolino a proposito dell'abdicazione di Massimiano, fatta con giuramento nel tempio stesso: « Recipe, Iuppiter, quod commodasti ».

Concludendo non vi è nessun accenno che non sia, per dir così, ortodosso, nessun elemento sincretistico in questo culto delle due divinità imperiali, le quali ci appaiono formare un sistema religioso, i cui caratteri fondamentali sono i seguenti: autori e protettori della divina progenie imperiale sono Giove O. M. Capitolino ed Ercole Vincitore. Questi, assunto per *adoptionem* nel numero degli dei, è il progenitore del sovrano minore, al quale in virtù delle sue doti di invincibilità e di pacificazione, offre il suo appoggio perchè il sovrano maggiore, novello Giove, regga e governi il mondo. Caratteri questi nei quali riconosciamo facilmente la concezione etico-religiosa affermata dalla filosofia politica di Dione Crisostomo e posta a base della monarchia elettiva di Traiano [v. sopra pag. 45].

In questa gerarchia umana, che è conforme alla gerarchia divina, vi è qualche cosa di indissolubile che la rende ancor più simile all'altra da cui rispettivamente gl'imperatori traggono e i nomi e la sovranità.

* * *

Ora questo sistema religioso, prettamente romano, trova perfetto riscontro nelle monete e nelle iscrizioni. Giove vi appare come *propugnator, tutator, victor, ultor, fulgurator* e in modo speciale *conservator* degli Augusti, dei Cesari, di Diocleziano (si ricordi la frase che citammo sopra: « Diocletiani auctor deus » e la si confronti con il « Iuppiter conservator *Iovii con(sulis)* » delle monete); ad esso Diocleziano in persona si rivolge (*CIL.* 10, 5576); ad esso per ordine dei sovrani nel tempio di Minerva Iliense si elevano statue (*CIG.* 3607).

Ercole non è da meno: egli è il *conservator, debellator, pacifer, invictus,* è il *comes* dei sovrani (*CIL.* 8, 18230; cfr. Cohen, 230-232); a lui gl'imperatori ed i Cesari si rivolgono nelle dediche (*CIL.* 3, 12310); a lui ed a Giove insieme le monete attribuiscono la conservazione degli Augusti (Cohen, 186 e 284); lui e Giove sono rappresentati come i protettori dietrostanti ai sovrani Erculio e Giovio.

Tutta l'espressione ufficiale della religione dell'epoca assume così un'impronta eminentemente classica, in opposizione alle nuove tendenze dello spirito pubblico. Il sovrano che aveva fede nell'aruspicina à nelle monete la leggenda *auspic(iis) fel(icibus)* o quella *fatis*

victricibus che sembrano far pensare al « Iovi summo exsuperantissimo divinarum humanarumque rerum rectori *fatorumque* arbitro » di una nota iscrizione (*CIL.* 3, 1090).

Tra gli appellativi usati nelle iscrizioni potrebbero, cionondimeno, sembrare molto atti a mostrarci una tendenza prettamente orientalistica in Diocleziano e quindi nella sua riforma due formule speciali conservateci in due importanti documenti epigrafici: *CIL.* 5, 2: *Domino et deo deorum sacr(um)*; *CIL.* 3, 710: *Diis genitis et deorum creatoribus d(ominis) n(ostris) Diocletiano et [Maximiano]*. Ora non è improbabile per il fatto che effettivamente data dalla riforma dioclezianea l'origine d'una stirpe imperiale divina in terra, non è improbabile, dico, che la prima delle due iscrizioni sia proprio dedicata a Diocleziano. Non ne siamo certi però, ed anche ammessolo, non ne troviamo affatto speciale la fraseologia, poichè non solo nell'uso del tempo era frequente chiamare una divinità ritenuta superiore alle altre *deus deorum* (e Diocleziano, *pater Augustorum*, come si sa, meritava questo titolo secondo la costituzione da lui fondata), ma benanche in quello della più antica liturgia romana non era raro trovare un tale appellativo. Difatti se ne à una prova nei carmi Saliari ove Giano è detto *deus divom* senza che certamente per essi si possa supporre alcuna infiltrazione delle forme e degli usi dei culti orientali.

Nè è più convincente la fraseologia dell'altra delle due iscrizioni citate se, come è notissimo, il « diis geniti et deorum creatores » à un ragguardevole precedente nel virgiliano « dis genitus et geniturus deos » detto di Giulo (*Aen.* 9. 642) e da Seneca giustamento riferito agl'imperatori.

Indubbiamente accanto a questa concezione politico-religiosa si infiltrano leggende monetali, espressioni culturali, manifestazioni religiose che ànno differente origine e diversa forma. Sono le prove dell'esistenza di uno stato di cose che nessuna costrizione ufficiale può sopprimere od impedire. Il culto solare, le tendenze ad un modernismo, per così dire, religioso, un sentimento ed una concezione lontani dall'antico politeismo non potevano scomparire per il solo fatto che il sovrano regnante voleva ritornare all'antico. Essi balzavano qua e là come potevano per opporsi all'imposizione suprema e riprendere il loro dominio dopo il breve seppur violento oscuramento diocleziano.

* * *

Contro queste prove quindi mal può reggersi l'opinione che vede in Diocleziano un seguace del culto di Mitra.

Chi propende per quest'ultima spiegazione e vede nel mitriacismo la fede di Diocleziano si fonda principalmente su di un unico documento, un'iscrizione trovata nelle ruine del famoso mitreo di Carnunto (*CIL.* 3, 4413) la quale dice: *D(eo) s(ancto?) i(nvicto) M(ithrae)*

fautori imperii sui, Iovii et Herculii religiosissimi Augusti et Caesares sacrarium restituerunt. Come si vede, l'iscrizione dedicatoria di questo tempio restaurato non è datata: gli avvenimenti storici però permettono ad alcuni (Mommsen) di ritenere che essa rimonti all'anno 307, quando convennero in Carnunto Diocleziano e Massimiano con Galerio e forse Licinio che fu allora eletto Augusto, sebbene altri (Toutain) forse con maggior ragione dichiari assurda una tal datazione. Bisogna por mente però al fatto che i due primi sovrani avevano abdicato fin dal 305 e che quindi la loro intromissione negli affari di Stato non à più carattere ufficiale, ma è dovuta allo scopo di ripristinare l'ordine turbato dalle pretese dei vari antagonisti imperiali e dalla necessità di salvare la costituzione dioclezianea fortemente compromessa, ormai. Ammesso tutto ciò, e chi segue la cronologia comune deve ammetterlo, qual valore à per stabilire il carattere della riforma di Diocleziano un elemento, non sicuro in tutti i suoi particolari, che non rimonta molto probabilmente neppure al lungo periodo del suo regno? Nè può bastare all'appoggio di questa tesi il fatto che nell'iscrizione Mitra è chiamato da sovrani « Iovii et Herculii », cioè da sovrani che traggono il loro appellativo dalla nuova costituzione dioclezianea, « fautor imperii sui », perchè non sarebbe difficile vedere come tale denominazione potrebbe essere dovuta a Galerio, anzichè

a Diocleziano. Sebbene per parte mia sia dubbio che anche il primo tendesse al mitriacismo, anzichè al vecchio paganesimo romano, come dissi sopra, si potrebbe, accettando l'interpretazione moderna non convincente, in vero, di una notizia antica non molto chiara, attribuire a Galerio una certa tendenza al culto di Mitra e quindi, nel momento del restauro del celeberrimo sacrario pannonico, il suggerimento o l'approvazione di una frase atta a far pensare ad un riconoscimento ufficiale della protezione del dio orientale sull'impero ricostituito.

Tutt'al più se anche Diocleziano fu tra i suggeritori dell'iscrizione dedicatoria a Mitra in Carnunto, il *fautor imperii sui* fu una delle tante resipiscenze dioclezianee posteriori all'abdicazione. Egli dovè riconoscere nel fallimento dell'opera sua, nella cruenta opposizione dei cristiani, come solo nel monoteismo solare si trovasse il *fautor imperii,* non nel politeismo, fosse pur posto sotto l'egida di Giove.

L'obbiétto adunque del culto e della religione dioclezianea è prettamente arcaico, ma il carattere della religiosità che avvolge tale oggetto, il suo sentimento, è invece eminentemente orientale: la religiosità dioclezianea non è più romana, è siriaca, è persiana, è come si voglia, ma non è romana.

Ecco perchè questa restaurazione arcaizzante è debole, è falsa; ecco perchè scoppierà, una

volta che essa sarà determinata in tutti i suoi particolari, la lotta contro i cristiani: gli dei di Roma erano ben morti; raffigurarli sugli archi di trionfo, magnificarli nella retorica, imporli nella prosa ufficiale era inutile, poichè il sentimento che nei tempi primitivi li aveva sorretti erasi trasformato e chiedeva nuove forme di culto. Diocleziano fu in questo un restauratore inabile di cose morte come Giuliano: questi da letterato, quegli da politico, ambedue con sincerità, però, e con vero spirito religioso.

Ambedue necessariamente dovevano fallire, poichè l'unica e sola strada che l'impero doveva seguire per la sua salvezza era quella che seguì Costantino, spirito più sagace e più acuto di essi. La riforma politico-religiosa non poteva resistere se non si fondava sul sincretismo!

La politica religiosa di Costantino

I.

Le notizie che sugli avvenimenti politici dell'impero romano giungevano alla fine del primo decennio del IV sec. d. C. in Salona dovevano contristare l'imperatore Diocleziano che si era ivi ritirato da qualche tempo. L'impero per cui tanto aveva oprato col senno e con la mano, dal dì della sua abdicazione pareva precipitare nuovamente in rovina e trascinare con sè tutti i suoi disegni politici. Massimiano, il suo compagno e collega d'un tempo, era morto recentemente dopo aver ripreso, contro la fede giurata, le redini dell'impero e sconvolto così i suoi piani costituzionali. In Roma il figlio di lui Massenzio si era proclamato sovrano e nella lontana Britannia i soldati avevano elevato al potere, contro il nuovo principio di diritto costituzionale e contro il già legalmente eletto Licinio, il figlio di Costanzo, Costantino. Nell'Oriente Galerio aveva dovuto dividere l'impero con Mas-

simino Daia, già suo Cesare, e, ammalato, si dibatteva nelle convulsioni della politica interna, provocata dalla persecuzione contro i cristiani. Il piano costituzionale di Diocleziano era quindi in completo sfacelo e non lo era meno quella specie di restaurazione religiosa che il grande imperatore aveva concepito. Con la caduta, ormai sicura, delle nuove dinastie dei Giovii e degli Erculei, già moribonde, le quali avrebbero dovuto intorno alle divinità di Giove e di Ercole raccogliere la decadente compagine delle religioni antiche dell'impero, era prossimo a precipitare nel vuoto il tentativo fatto con la violenza di impedire ai sudditi più restii, i cristiani, di scuotere le fondamenta del piano religioso. Il mite vecchio vedeva con dolore, al di sopra della sua volontà e al di là dei suoi propositi, degenerare il tentativo violento in una tempesta di sangue ed i fedeli del Cristo combattere e morire, com'egli aveva preveduto, con fermezza e con entusiasmo.

E non era ancor tutto. L'imperatore dalmata doveva veder di peggio dalla sua dorata fortezza: il fallimento completo ed assoluto di tutti i suoi disegni costituzionali, poichè nel 311 Galerio, Costantino e Licinio erano costretti a promulgare il primo editto di tolleranza ed i cristiani riportavano così la prima vittoria; e in quello stesso anno e nel seguente, morto Galerio, scoppiava la guerra civile tra i vari pretendenti al potere:

tra Costantino e Massenzio e poi tra Licinio e Massimino Daia. Si poteva dire ormai che nessuno volesse raccogliere l'eredità del vecchio sovrano, il quale si estingueva lentamente nell'angoscia e nella solitudine; che nessuno volesse sacrificare sè stesso ed i propri appetiti per la salute dell'impero, cui egli aveva ridato se non la solidità e la resistenza di un tempo, per lo meno una grande saldezza ed una forte compagine. E Diocleziano dovè lasciarsi morire rammaricandosi di non aver provveduto in altro modo alla salvezza dello Stato, di aver anzi accresciuto intorno ad esso le bramosie, dividendo il potere tra parecchi, e di aver aperto ancor più, dal punto di vista politico e religioso, il solco già profondo che esisteva tra l'Oriente e l'Occidente.

È innegabile difatti che la quasi spartizione dell'impero da lui inaugurata, benchè politicamente e amministrativamente resa indispensabile dalle nuove vicissitudini della storia del mondo, aveva dovuto acuire la divisione, per dir così, naturale tra le due parti del vasto territorio che si accentra intorno al grande lago del mare Mediterraneo e che ragioni geografiche, etniche e storiche avevano tenuto e tengono ancora l'una divisa dall'altra.

L'Occidente, tutto all'opposto di ora, alla fine del III sec. d. Cr. relativamente all'Oriente era sempre barbaro, se si eccettua il grande ponte dell'Italia, gettato dalla Na-

tura per congiungerli: la multiforme civiltà orientale e quella ellenistica avevano reso i popoli su cui si erano affermate più fini e più intellettuali, e le grandi correnti del pensiero religioso che avevano o scosso o attraversato quella parte del mondo facevano agevolmente rilevarne la diversità dall'altra, su cui appena da poco tempo con le aquile di Roma era giunta una civiltà non ancora evoluta, anche se originale.

Questa opposizione di gusti, di idee, di sentimenti si era intensificata nel II e III sec. mercè la propagazione di due culti che si erano, per ragioni intrinseche ed estrinseche, estesi alle due parti del mondo in maniera da dividersene quasi equamente il dominio: del culto cristiano, cioè, e del culto solare, l'uno dei quali era principalmente padrone dell'Oriente, l'altro dell'Occidente. Ambedue erano religioni d'origine orientale, ma mentre quella aveva dei presupposti storici e filosofici più profondi nell'Oriente e solo dopo una certa esitazione si era avviata debolmente verso l'Occidente e vi aveva trovato ostilità ed ostacoli d'ogni maniera, questa aveva varcato i confini europei con islancio e con rapidità seguendo le legioni romane ed aveva trovato nell'Occidente elementi di successo e ragioni di buon accoglimento. Tutta l'ampia vallata del Danubio era già da tempi immemorabili devota al culto solare e quindi la nuova religione vi aveva preso piede facil-

mente; e non meno ricca di tradizioni solari era la Gallia ove ben presto il culto stesso fu accolto, si propagò, si impose. D'altra parte la recente forma che aveva assunto il governo dell'impero con l'avvento della monarchia militare non poteva non giovare alla divulgazione del culto solare ed è noto difatti che l'imperatore Aureliano nel 274 aveva reso ufficiale tale culto, istituendone sacerdozi ufficiali e costruendo templi al nuovo dio.

Nuovo dio, poi, non è forse esatto: Aureliano è il primo imperatore veramente accentratore che abbia vivo il sentimento politico di quel bisogno, reso manifesto dalla filosofia dell'epoca e dal decadimento delle religioni antiche, eccessivamente formalistiche, che può in un certo qual modo denominarsi: sincretismo religioso. Il *Sol invictus* è perciò nel suo sistema di riforma la divinità suprema dell'impero, nel cui culto, a bella posta classicheggiante nelle forme di Apollo e Diana e delle divinità solari minori dell'Olimpo greco-latino, si appagano così i vecchi credenti come i nuovi monoteisti che il neoplatonismo portava verso la divinità suprema, tra la quale e l'uomo esso poneva tutta una serie di divini spiriti mediatori.

Il cristianesimo invece non aveva avuto una simile fortuna: ricco di elementi irreducibili doveva trovare nell'Occidente fra gli ostacoli di varia indole che si opponevano alla sua propagazione, quello dello sviluppo del culto

solare, ond'è che rimase in massima parte limitato a quelle regioni dell'Oriente nelle quali era nato ed aveva potuto più largamente espandersi grazie al giudaismo e ad una maggior adattabilità della mente orientale a forme e credenze del tutto aliene dai sentimenti dei popoli occidentali.

Anzi, per queste ragioni, a tutto rigore si potrebbe dire che una « questione cristiana », se così possiamo esprimerci, non esisteva che nell'Oriente; l'Occidente non era nè turbato, nè preoccupato dall'avvento dei cristiani, che ancora non si poteva bastantemente apprezzare ne' suoi effetti politici ed economici. Tutte le nostre fonti, tutti i nostri documenti ci mostrano l'Oriente travagliato aspramente dalla questione religiosa, mentre se ci volgiamo all'Occidente rileviamo più che altro il disprezzo del popolo di Roma per i novelli Giudei o troviamo parziali persecuzioni o notiamo lotte di carattere assolutamente sporadico. Da Plinio all'imperatore Giuliano, passando attraverso l'impero di Diocleziano e di Costantino, esaminando Lattanzio ed Eusebio, si à una sola impressione, generale e sicura: che in Oriente i due partiti religiosi e politici stanno l'uno di fronte all'altro, sentono vicendevolmente i danni economici della loro azione, vedono gli effetti della loro propaganda ostile, onde si combattono con tutte le armi, da quelle spirituali a quelle militari, si lanciano accuse anonime ed a viso aperto, si

insidiano con polemiche e con calunnie, si ostacolano nell'espansione sociale e si servono degli scrittori, degl'impiegati, degl'imperatori per tentar di sovrapporsi l'uno sull'altro; e finiscono col provocare guerre di religione che l'Occidente non à conosciuto se non in tempi relativamente recenti. L'Africa sola fa in parte eccezione a questo stato di cose, quasi anello di congiunzione tra i due mondi, in conformità della funzione assegnatale dalla sua posizione geografica e tiene dell'uno e dell'altro: l'Italia, la Gallia, la Spagna, la Britannia, la Germania e le regioni danubiane sono del tutto lontane dal considerare come viva in esse una « questione cristiana ».

Chi dia uno sguardo alla carta geografica disegnata dall'Harnack, si convincerà completamente di questo stato di cose che gli stessi critici di fede religiosa più ortodossa ammettono: il cristianesimo colonizza, per dir così, le coste dell'Occidente, dell'Africa, della Spagna e appena appena penetra nell'interno dei territori; laddove nell'Oriente domina da Bisanzio al Caucaso e si estende, con una certa preponderanza sugli altri culti, nella Siria, nella Palestina e nell'Egitto. È evidente quindi che qui dapprima si affermi silenziosamente al di sopra delle leggi e delle consuetudini ed invada, come sotto Diocleziano, ogni luogo, poi. essendo ancora il governo in mano di persone d'altro culto, tenti la scalata al potere,

cozzi impetuosamente e sanguinosamente, e finisca col vincere sol dopo aspra lotta.

Il giorno però in cui Diocleziano, il secondo grande imperatore riformatore, aveva voluto dare alla religione dell'impero un'impronta arcaica, ripristinando con la dinastia dei Giovii e degli Erculei, vicari divini in terra, il culto del classico Giove e del non meno classico Ercole — questo stato di cose aveva subìto un violento colpo verso un brusco orientamento nuovo. Senza essere un entusiasta del culto solare, aveva creduto e mostrato di credere, anche in documenti ufficiali, alla possibilità di un ritorno alle *veterrimae religiones*, e dando ampia libertà al cristianesimo ed ai cristiani, senza comprendere la essenziale differenza che vi era tra questo e gli altri culti, aveva creduto di poter pacificamente e lentamente riuscire a quella restaurazione politico-religiosa, che era naturalmente anche nelle sue mire come in quelle di Aureliano, sebbene avesse caratteri opposti alle costui idee in quanto che era piuttosto decentratrice che accentratrice.

Ma il tentativo di Diocleziano fallì completamente ed ebbe per sola conseguenza di ritardare l'avvento del monoteismo a religione di Stato, perchè mentre da un lato ufficialmente impedì lo sviluppo del culto solare, dall'altro fu causa della sanguinosa rottura con i cristiani. Il grande imperatore non aveva

compreso che questi ultimi avrebbero potuto trovar pace ed adattamento non con il politeismo classico, ma soltanto col monoteismo dei neoplatonici e del culto solare. Tanto è ciò vero, che l'unico imperatore della cosidetta tetrarchia il quale si salvò dall'ira dei cristiani e dalle loro invettive, fu Costanzo, padre di Costantino, come quegli che, seguace del culto del Sole, convinto monoteista e per sua fortuna sovrano di regioni ove il cristianesimo era poco diffuso, come la Britannia e la Gallia, non ebbe ragione di perseguitare i cristiani, ai quali lo legava anzi la simpatia della comune credenza in un sol dio e di cui, quindi, si limitò al massimo a distruggere qualche tempio quando dall'editto di Diocleziano fu costretto a mostrarsi solidale con i colleghi nell'indirizzo politico e religioso.

Prove di ogni specie si possono portare per dimostrare la tenacia con cui Costanzo per ragioni individuali, dinastiche e politiche, tenne fede al culto del Sole, pur non potendo negare ossequio alla religione ufficiale che poneva lui nella stirpe degli Erculei. E naturalmente dovè procurare che suo figlio Costantino crescesse con le medesime idee e con la stessa fede, poichè questi ci appare sin dal primo suo avvento al potere credente nel culto paterno. Lo stesso Eusebio che vorrebbe farcelo passare quasi come cristiano o imbevuto di dottrine cristiane, non può negare ciò

e non può non presentarcelo come d'identici sentimenti di Costanzo.

Così, quando verso la fine del primo decennio del sec. IV la costituzione dioclezianea si sfasciò, e con essa la sua concezione religiosa classicheggiante fu travolta, Costantino fu più che mai il sostenitore aperto della religione monoteistica del padre. Nessuno osa respingere questo fatto, tante e così esplicite sono le dichiarazioni delle nostre fonti e, per verità, critici d'ogni scuola ammettono ormai questa credenza di Costantino, credenza che non fu da lui messa a nudo prima che non fosse avvenuto l'accennato tracollo della religione ufficiale. Dal qual momento in poi, però, tutte le fonti, letterarie e monumentali, sono concordi nel darci la prova sicura delle sue idee e delle sue tendenze che si possono riassumere così: onorare il Sole e desiderare di essere onorato come suo cultore.

II.

Ora quando nel 311 scoppiò tra Costantino e Massenzio la guerra che doveva condurre all'eliminazione di uno dei due, nessun fatto nuovo era intervenuto nella politica mondiale a turbare questo stato di cose, che abbiamo veduto aver ripreso il suo corso dopo che gli antagonismi costituzionali e di credenze

avevano fatto rovinare il sogno di Diocleziano. Se lo stato di persecuzione continuava ufficialmente contro i cristiani od era interrotto da editti di tolleranza spesso effimeri e non di rado poco efficaci, nessun motivo religioso poteva determinare un conflitto tra il figlio di Costanzo e quello di Massimiano. Massenzio era da questo lato uno di quegli uomini che si rivengono facilmente nei momenti di crisi religiosa: privo di una determinata fede, barcamenantesi tra differenti culti per ragioni politiche e pronto per queste ad indulgere a comunità anche avverse come la cristiana, aveva nel fondo della coscienza quell'abisso di pauroso, di ignoto, di mistico che non è alieno dai grandi libertini e che si risolve in uno stato di inquietudine superstiziosa che produce le più strane conseguenze. Come tale egli non avrebbe di certo combattuto per nessuna fede, cosa che del resto può dirsi di Costantino. Questi, benchè seguace del culto paterno, confacente alle sue opinioni ed al suo carattere, non era alieno da una certa tendenza superstiziosa che non gli avrebbe certamente permesso nessuna lotta violenta e nessuno spargimento di sangue per la bellezza di un'idea. Quello che preponderava in lui era l'elemento ambizioso.

Non può darsi quindi alla lotta tra Costantino e Massenzio il carattere d'una lotta religiosa, e tanto meno di un grande avvenimento d'importanza mondiale, intorno a cui graviti

il meraviglioso, poichè se il meraviglioso vi fu, esso non fu che l'opera di un uomo di genio e di doti militari e politiche eminenti contro quella di un uomo lasciatosi facilmente impressionare, sebbene avesse a sua disposizione forze soverchianti. Costantino difatti con un esercito la metà all'incirca di quello di Massenzio osò condurre contro di lui una campagna rapida e sicura, osò con cesariana velocità e con romana audacia approfittare delle innegabilmente folli esitazioni del suo avversario e venire sulle sponde del Tevere con circa 40,000 soldati a sbaragliarne per lo meno il doppio. In un mese egli valica le Alpi, prende Susa, Torino, vince a Brescia, fa cadere Verona e, dopo aver vinto a ponte Milvio il suo avversario il 28 ottobre 312, entra in Roma.

Ad onta dei precedenti successi, però, il 27 ottobre 312 Costantino doveva esser impressionato delle forze che gli stavano di fronte e contro cui doveva cozzare, sapendo di giuocare tutto per tutto: cionondimeno, fedele al suo principio di aver con sè pochi, ma buoni e sicuri soldati, pensò di sfidarle temerariamente scegliendo tra i suoi devoti cavalieri galli e germani di religione uguale alla sua e di provata lealtà, un nucleo con cui mettersi a capo delle sue truppe, incitarle così con l'esempio contro il nemico, scompigliarlo e vincerlo.

Era uso militare in quel tempo, come anche prima, del resto, di dare ai soldati tutti i mezzi necessarî per impedire che durante il

combattimento si sbandassero e per tenerli raccolti intorno al duce, con cui dovevano formare un sol corpo: perciò si disegnavano o incidevano sugli scudi dei segni che valessero a farli riconoscere come appartenenti ad una data coorte, di stabilire loro un unico vessillo o stendardo e di distinguere i loro ufficiali con un pennacchio obliquo sull'elmo perchè non li perdessero di vista. Costantino si servì di tutti questi mezzi suggeriti dall'ordinamento militare vigente, gallicizzandoli alquanto. Il segno di riconoscimento dei suoi cavalieri fu tratto appunto da quelle congerie di croci, di monogrammi, di simboli di vittoria di cui era ricco il culto solare gallico e di cui restano prove evidenti nelle monete e nei monumenti e così fu costituito il monogramma costantiniano. Egli stesso, anche in ciò seguendo l'uso gallico che ammetteva elmi ricchi di segni di ogni specie, invece di adottare un pennacchio, ripetè sul suo casco il simbolo di vittoria dato ai suoi soldati e preparò così il massimo elemento di successo per il dì seguente.

Solo in tal modo probabilmente può spiegarsi l'origine del « coeleste signum dei » che secondo Lattanzio, la fonte più veridica, più vicina all'avvenimento e più sicura di cui disponiamo, fu il segnacol di vittoria di Costantino. È un fatto però che dalle sue parole non si ricava chiaramente come fosse formato il monogramma che fu ritenuto poi nell'Oriente

abbrevazione del nome di Cristo. In differenti modi lo si è disegnato attenendosi alle sue sibilline parole: pure, servendosi delle monete che ci rendono la sua forma primitiva, non si può esimersi dal confrontarlo con i segni gallici attinenti al culto solare. A questi risultati, oltre il fatto che la politica costantiniana non subì scosse in questo torno di tempo, ci spinge un duplice ordine di considerazioni: quello anzitutto, che Costantino non poteva abbreviare il nome di Cristo in greco, come vorrebbe la tradizione, che vede in esso una X ed una P intrecciate, iniziali del nome greco di Cristo, ma doveva farlo in latino; e quello che i segni crociformi ci appaiono fin dagl'inizi dell'umanità come posti in relazione col culto solare in tutte le regioni del mondo, comprese in esso anche l'America con il Messico. Recentemente anzi l'Egitto ne à fornito una nuova messe. Errerebbe però, ed errò già, chi volle veder in essi i precursori delle croci dei vari culti: la facilità di formazione di tal segno ci spiega abbastanza la sua origine indipendente. È quindi più naturale volgersi per spiegazione alla vicina Gallia, dai monumenti della quale tali segni si traggono a dovizia; in cui il culto solare viveva di una vita rigogliosa, e dalla quale provenivano l'imperatore Costantino ed i suoi soldati.

Come la battaglia si sia risolta in una completa vittoria per Costantino è cosa nota e non è qui il caso di occuparsene. Le truppe

di ambedue i competitori fecero prodigi di valore, ma il panico da cui furono prese quelle di Massenzio, male ammassate nella pianura ora detta di Tor di Quinto, fece risolvere la lotta in una definitiva sconfitta per costui.

Circa otto mesi dopo questa battaglia, il 13 giugno 313, veniva affisso in Nicomedia un editto che doveva meravigliare i suoi lettori e sollevare tra di essi discussioni e commenti: l'imperatore Licinio che aveva vinto e messo in fuga il 1o maggio di quell'anno presso Adrianopoli il suo competitore, Massimino Daia, annunziava al governatore della provincia la ferma volontà sua e del suo collega Costantino, di ridare ampia libertà di culto ai cristiani e di garantire a tutti i cittadini ogni libertà di culto e di fede. Naturalmente, ripristinando il riconoscimento della personalità giuridica della società cristiana se ne derivavano i corollari capitali e immediati e si esigeva la scrupolosa e rigorosa applicazione dell'editto.

I moderni più che gli antichi dinanzi a questo editto sono rimasti scossi e meravigliati; recentissimamente, anzi, uno dei maggiori e dei più geniali storici francesi, il Bouché-Leclercq, pur scevro da preoccupazioni di carattere politico-religioso, osava chiamare l'avvenimento da esso sancito un brusco voltafaccia. A mio modo di vedere ciò non è esatto: il fatto costituisce sì una grande vittoria del cristianesimo, ma non un brusco voltafaccia

della politica imperiale. La vittoria del cristianesimo è più che personale, generale: grazie all'opera sua, cioè, viene riconosciuto all'uomo in diritto, quel che gli era stato riconosciuto romanamente solo in fatto, la libertà di culto e di fede. La politica romana però non à cambiamenti di sorta, poichè allargando il principio liberale che l'aveva sempre distinta non fa se non codificare quel che era stato il suo programma: tolleranza e libertà, anche quando provvedimenti eccezionali le avevano fatto per un momento dubitare dell'opportunità del proprio indirizzo. Unico errore suo fu quello di ritenere che il cristianesimo si sarebbe adattato a vivere come tanti altri culti in sottordine ed avrebbe permesso all'individuo la libera osservanza del proprio rito, senza esigere la propria preminenza.

Nel 313, e precisamente nell'inverno, Licinio e Costantino si erano dati convegno in Milano per stabilire la linea di condotta che dovevano seguire per liberarsi di Massimino Daia e per concretare un comune piano di governo. Questo lo ricaviamo con sicurezza dall'introduzione dell'editto del 13 giugno 313: ora la questione religiosa era naturalmente una di quelle da regolare e per l'Oriente essa si concretava nella questione cristiana. Avere i cristiani amici o nemici voleva dire avere o no nelle mani un elemento sicuro di successo; stanchi com'essi erano della lunga e cruenta persecuzione, stanca com'era la stessa società

pagana di tale lotta, nessuno doveva certamente essere ben disposto alla nuova battaglia che Massimino Daia, seguendo la politica di Galerio, aveva iniziato con non minore crudezza. La tolleranza di cui Costantino dava prova, la religione monoteistica di cui era banditore, erano arra anche per gli orientali di poter vivere tranquillamente sotto un imperatore che avesse preso un'identica posizione verso di essi. Per favorire quindi il successo della campagna che stava per intraprendere Licinio, non vi era di meglio — e non è improbabile che a consigliar ciò fosse proprio Costantino — di favorire i cristiani, di affermare pubblicamente la libertà di tutti i culti e per rimediare ai danni economici che la persecuzione aveva apportato sopratutto nell'Oriente fare quel che aveva fatto in Roma Massenzio, rendere i beni confiscati alle comunità cristiane, ricostituendole in ente per sanare in un certo qual modo le ferite e colmare i vuoti che la restituzione stessa doveva trovare. Insomma la politica religiosa di Costantino intendeva ritornare ai tempi di Settimio Severo e Gallieno, non ponendo limiti, però, all'attività di proselitismo del cristianesimo e proclamando quindi il diritto di ognuno a seguire la fede che più gli piacesse, senza imposizioni di religioni di stato. Pia illusione che durò ben poco in diritto e non fu mai attuata in fatto!

Che questo dovesse essere, e non altro, l'in-

tento di Costantino lo si può dimostrare non solo con la benevola considerazione di cui godevano nell'Occidente i cristiani, ma meglio e più precisamente con l'editto che Massimino Daia promulgava con brusco voltafaccia — qui sì che è il caso di dirlo — subito dopo quello di Licinio, ricopiandone il tenore e mettendo in esecuzione, *ipso facto*, una persecuzione contro i pagani. Evidentemente egli voleva annullare gli effetti del colpo che gli si assestava usando le stesse armi, tanto ormai era indispensabile al successo dei contendenti il favorire o no il cristianesimo!

Esaminato dal punto di vista politico il cosidetto editto di Milano si riduce a questo; come à ben visto il Seeck, se in Milano ci fu un accordo, nulla ci permette di credere che ivi fosse promulgato un editto, onde bisogna attenersi solamente e semplicemente a quello che conosciamo del 13 giugno 313.

L'accoglienza che a quest'editto fecero i cristiani non fu solamente, com'era da attendersi, benevola, ma qualcosa di più, fu, per dir così, imperialista: i cristiani avevano sino allora accettato in Occidente il culto solare di Costantino come un minor male di fronte alla persecuzione orientale che era in vigore di diritto e di fatto, e di fronte a quella occidentale vigente solo di diritto, ma sempre viva se qualche zelante o malevolo magistrato avesse voluto servirsene. Essi già dai tempi di Tertulliano avevano accettato con una non

grande repugnanza di esser creduti adoratori del sole e tanto e talmente i due culti si erano confusi nelle menti e negli animi meno acuti che Sant'Agostino ancor un secolo dopo gli avvenimenti che studiamo doveva tuonare contro questi falsi cristiani e nel V secolo S. Leone doveva insistere sulle differenze dei due culti per scacciare le superstizioni solari dall'annebbiata fede dei credenti.

In quel momento però il cristianesimo vincitore aveva voluto stravincere e nel confusionismo dei due culti, nell'entusiasmo della rinnovellata libertà aveva voluto trascinare a sè anche i fedeli uguagliati ad esso e fare del segno inaugurato dall'imperatore nel conflitto con Massenzio un segno esclusivamente proprio. E così per virtù dell'Oriente cristiano al monogramma constantiniano fu dato il significato, che aveva nell'Oriente ai tempi ancor anteriori al Cristo e successivamente in tutti i periodi, di nesso abbreviativo. Come il culto che era più diffuso in queste parti del mondo, il segno di vittoria costantiniano doveva essere un prodotto suo proprio, un frutto della civiltà ellenica ed ellenistica: valeva come simbolo solare di vittoria, veniva interpretato come abbreviazione iniziale dell'augusto nome del Cristo! Diveniva così il simbolo di una specie di sincretismo religioso al quale l'Occidente per mezzo delle Gallie dava il significato sostanziale, l'Oriente con il cristianesimo ellenizzante il significato formale.

Ed ecco sorgere in virtù del meraviglioso proveniente dal fatto stesso — l'audacia e la vittoria di un uomo di forze appena della metà del suo avversario — in virtù delle adulazioni e delle piaggerie pagane e della mentalità orientale dei cristiani, grata per la conquistata libertà, il meraviglioso che aleggia tuttora intorno all'avvenimento maturatosi nell'Occidente tra il 312 ed il 313.

Già l'anno dopo la battaglia a ponte Milvio vi era chi si domandava come simile vittoria fosse avvenuta contro le previsioni dei sacerdoti — era un pagano costui — contro i consigli dei generali e non poteva non rispondersi che la divinità aveva secondato i fini dell'imperatore, anzi, essendo immedesimata con lui, aveva potuto vedere, provvedere, compiere. Più tardi, un decennio dopo, all'incirca, dagli stessi pagani si favoleggiava addirittura di legioni celesti accorse in aiuto all'imperatore, delle quali era duce, secondo qualcuno, lo stesso Costanzo, padre di Costantino.

Un autore cristiano, pochi anni dopo l'avvenimento, sosteneva più discretamente che era intervenuto il divino sotto la veste del sogno; e poichè ciò non era mancato neppur a Massenzio, bisogna convenire con un arguto storico tedesco (Seeck) che, qualunque fosse stato il vincitore della famosa battaglia definitiva, il merito in ultima analisi non ne sarebbe stato attribuito agli uomini, ma agli dei, non ai fatti, ma ai sogni.

Solo tardi, verso la fine dell'impero costantiniano i cristiani, per bocca d'Eusebio, parlavano addirittura di visioni avute dal sovrano, di sogni che avrebbero confermato l'ammonimento celeste, di meravigliosi fatti palesi a tutto l'esercito, ma questa era la forma ormai letteraria della leggenda e come tale non aveva alcuna originalità.

L'insistenza, difatti, con la quale Eusebio parla della croce formata dall'armatura del labaro, della croce sulle armi dei soldati, della croce figurante nel palazzo imperiale è veramente una prova della sua poca originalità, la quale per giunta è di un anacronismo facile a rilevarsi quando si sappia — e ciò è noto a tutti — che il culto, l'imagine, la diffusione del simbolo della croce è solo relativamente recente, poichè anche dopo Costantino predomina il monogramma, che da lui prende il nome, su qualunque segno del genere. Ora che nell'insegna romana, all'incirca formata come i nostri stendardi — un panno pendente da un bastone orizzontale fissato su di un'asta verticale — si potesse vedere la croce l'avevano già detto e ridetto gli antichi apologisti. Minucio Felice e Tertulliano l'avevano notato e l'avevano rinfacciato ai pagani, accusandoli di essere essi, non i cristiani, adoratori della croce, di cui anzi questi respingevano il culto. L'insistenza quindi di Eusebio non è che una prova dell'aver voluto derivare dall'incrocio casuale di due aste lignee quel

segno cristiano che i suoi più originali e più consapevoli predecessori avevano trattato come un segno di idolatria.

Eusebio anzi ci conduce più in là: vuole che la statua che fu eretta a Costantino per opera del Senato in Roma avesse la croce nella mano, e nell'iscrizione sottopostale l'imperatore dichiarasse di aver vinto sol per virtù di essa. Ora che una statua sia stata eretta al vincitore di ponte Milvio è certo, che essa avesse dei simboli solari è dubbio, che il segno della croce o monogramma, od altro che fosse, facesse allusione al culto cristiano è assolutamente da respingersi, sia perchè l'iscrizione eusebiana lascia molto a dubitare sulla veridicità della sua lezione, sia perchè Roma era troppo pagana ancora per poter permettere ciò e ne vedremo ben presto la prova.

Invece è facile il convincere i dubbiosi che Costantino nella statua dedicatagli in Roma era effigiato come un dio solare. Difatti è noto che il culto imperiale, entrato in Roma dal punto di vista religioso con l'ellenismo, da quello politico con l'egizianismo, aveva gradatamente preso forma ed aspetti grandiosi fino a che con Aureliano e Diocleziano era stato elevato a principio costituzionale, come vedemmo, e faceva quindi del sovrano un vicario di Dio in terra, nel cui nome si giurava e di cui si prescriveva il culto sotto le forme che più gli erano care. È naturale perciò che Costantino fosse rappresentato con gli attributi

e nella specie di un dio solare e come tale egli esigesse che la statua fosse venerata da tutti i sudditi, ora in Roma, più tardi in Costantinopoli. In altre parole che egli vi avesse una statua sotto aspetto di divinità solare, « simulacrum divinitatis », come dice il panegirista.

Tutto questo adunque ci prova con quale saldezza Costantino persistesse nella religione paterna e le monete dell'epoca ce lo confermano, poichè la divinità che vi appare è pur sempre la divinità solare con i consueti appellativi e coi segni abituali. Se la croce figura tra quest'ultimi non fa mestieri quindi ritenere, come vuole il Maurice, che fra Costantino cristiano e la sua amministrazione pagana vi fossero dei dissensi od un differente modo di pensare e che essi si esplicassero con l'introduzione nelle monete, da parte degl'impiegati minori, di segni di carattere cristiano per distintivo delle varie squadre.

Ma la falsa interpretazione dei fatti esposti non porta solamente all'erronea conclusione che Costantino era cristiano già in questo tempo e convertito di punto in bianco per intervento divino, porta ancora a scorgere o per lo meno ad esaminare con mente oscurata dal pregiudizio, un altro documento, l'arco famoso, eretto al vincitore, probabilmente nel 316. È noto difatti che nell'iscrizione dedicatoria si accenna alla vittoria riportata su Massenzio e sul partito militare che lo sosteneva, come ottenuta *in-*

stinctu divinitatis mentis magnitudine ed è pur noto che questo *instinctu divinitatis* (« ispirazione della divinità » in traduzione letterale) si è sempre ritenuto, con troppo generale consenso, come allusivo al miracolo avvenuto prima della battaglia a ponte Milvio. Eppure, nemmeno questo è un argomento inoppugnabile: che cosa costringe noi a intendere questo latino nel senso che l'impulso venne dato a Costantino dalla divinità e che la grandezza della sua mente fece il resto? Ma perchè non riferire la frase *instinctu divinitatis* come la seguente *mentis magnitudine* a Costantino? Gli si erige l'arco cioè per aver vinto Massenzio ed i suoi seguaci « spinto dalla «sua» divinità, dal nume suo stesso, dalla divinità di imperatore e dalla grandezza della sua mente ». Così del resto dicono i panegiristi che nel 313 magnificavano il suo nume divino, il suo divino pensiero: « divino consilio, imperator, hoc est tuo », « per divino consiglio, o imperatore, ossia per consiglio tuo »; così essi magnificavano la sua « animi magnitudo » la sua grandezza d'animo, il che corrisponde alla « mentis magnitudine » dell'arco. E lo confondono con la divinità suprema, con la mente divina dei neoplatonici ed aggiungono che il Senato à ben fatto di elevare a lui, dio, una statua « signum dei » « divinitatis simulacrum ». E faccio ,a meno, per brevità, di altre prove.

Neppure nulla provano i rescritti imperiali di questo tempo. Anche ammesso che quelli che

possiamo leggere nei nostri codici, il giustinianeo ed il teodosiano, siano di data sicura, ciò che non è, come lo provano le differenti opinioni degli studiosi su di essi, le disposizioni contenutevi non ci dimostrano affatto la religione di Costantino, ma semplicemente la sua politica. Se egli esenta i sacerdoti cristiani dagli obblighi municipali non vi è da meravigliarsi: prima di morire, quando ormai pare fosse davvero cristiano o per lo meno vi fosse molto più vicino che nel 313, farà lo stesso con i pagani; e tanto meno ci meraviglia il vederlo convocar concilii e permettere di affrancar gli schiavi dinanzi la Chiesa. Egli si attiene rigidamente a due principî ai quali è stato, se non sempre fedele, per lo meno per la maggior parte della sua vita: al principio politico ed a quello giuridico. In virtù di questo è evidente che ripristinato il riconoscimento della Chiesa come ente ne consegue che le si permettano molte cose che prima non le si potevano concedere, come l'affrancamento degli schiavi e la protezione della potestà imperiale per la convocazione dei concilii, applicando a lei quasi integralmente quella legislazione privilegiata di cui godevano già i Giudei. Se poi si aggiunga a ciò, che del resto è la base formalistica cui si informa tutto il diritto romano, il principio politico non meno rigoroso e non meno importante per un uomo come Costantino, che comprese perfettamente quanto fosse difficile condurre la barca del governo

in momenti litigiosi e pericolosi come quelli del sec. IV — si avrà il quadro completo delle ragioni che spinsero il grande imperatore ad agire nel senso in cui agì. Occorreva evitare discussioni, persecuzioni, questioni tra i varî culti ormai lasciati liberi di espandersi e d'altra parte far loro sentire il peso della volontà e della potestà superiore.

Tutto ciò adunque non implica affatto una conversione di Costantino al cristianesimo, come si è voluto; esige semplicemente un indirizzo conscio di sè, sicuro, forte: tutto ciò non è religione, è politica.

III.

Nel 314 però à termine la prima campagna di Costantino contro Licinio e si à la conseguente pace: Costantino arrotonda i suoi dominii e lascia la Tracia e l'Oriente a Licinio. Naturalmente questo non è che un primo passo verso la conquista dell'impero universale che l'ambizioso uomo matura: di fronte ad un buon oppositore e ad un buon generale come Licinio occorre aver pazienza, il momento propizio non è ancora venuto. Egli stesso à suggerito al collega il programma della libertà de' culti, onde ingraziarsi l'Oriente, Licinio à seguito l'esempio ed à bandito il culto monoteistico del Sole in modo

da far andare in visibilio tutti i cristiani. La sua preghiera al « sommo iddio » prima della battaglia contro Massimino, è stata ritenuta come preghiera cristiana. Più tardi Costantino la imiterà, tanto è sapiente: per ora il combatterlo sarebbe follia. È meglio attendere e preparare gli eventi. Nessuno può negare che la politica costantiniana non sia la tradizionale sagace politica di Roma.

La politica religiosa di Costantino continua a procedere sulla via segnatale dagli eventi: libertà di culto per tutti, ma al di sopra dei culti minori i due maggiori, il solare ed il cristiano o, ciò che val meglio, il monoteismo. Per consolidarli, equipararli e proporli agli altri egli tende l'arco della sua mente, liberandoli da tutti i possibili pericoli. Il culto cristiano à i Donatisti e poi Ario che ne minacciano l'esistenza, egli li perseguita; il culto solare à contro di sè tutti i venditori di cerotti religiosi, gl'indovini, i maghi, i girovaghi commercianti di ciurmerie che si insinuano nelle case e proclamano i buoni effetti dell'aruspicina ed egli proibisce il loro indegno commercio. Vadano, dice l'imperiale ammonimento, a far le loro cerimonie nei templi pubblici, santifichino il giorno del sole col riposo! Ma al di sopra di cristiani e di pagani vi è la maestà dell'impero personificata nel sovrano, onde a questo deve esser riferito il responso degli aruspici quando si consultino per la caduta del fulmine sul palazzo im-

periale o sugli edifici pubblici, al sovrano che continua ad essere il pontefice massimo della religione ufficiale. La quale splende ancora nella forma del culto solare nelle monete, ove accanto alle solite leggende: *Soli comiti Aug(usti) n(ostri), Soli invicto comiti,* noi vediamo un segno tangibile del riconoscimento della divinità solare da parte di Costantino e dell'attribuzione ad essa delle sue vittorie nella rappresentazione della figura imperiale che riceve dal Sole il globo del dominio universale. Marte poi figura ancora sulle monete emesse in occasione dell'elevazione dei suoi figli, Crispo e Costantino, a Cesari e *principes iuventutis* o capi della cavalleria.

D'altra parte nella legislazione le deduzioni dal principio di diritto fissato nell'editto del 313 a favore della comunità cristiana continuano. La Chiesa è un ente: non vi è ragione perchè, come tale, secondo le idee dell'epoca, non possa ricevere per testamento. Si è dato libertà di culto a tutti: non vi è quindi ragione di perseguitare coloro che per ragioni religiose rimangono celibi e si abrogano per conseguenza le disposizioni antiche ancor vigenti. L'ufficialità di un culto non deve dargli il sopravvento sull'altro: si proibisce perciò alle municipalità di obbligare i cristiani ai sacrifici di rito. E così via.

IV.

Contro un uomo di così chiaro e di così sicuro indirizzo ecco Licinio farsi trascinare dai partiti religiosi dell'Oriente e farsi iniziatore d'una politica contraria; eccolo bandire la persecuzione cristiana, allontanare i cristiani dalla Corte, processarli. Costantino naturalmente coglie il momento buono e servendosi del primo pretesto offertogli, gli muove guerra, lo combatte, favorisce i cristiani e quando il suo avversario è vinto ed abbattuto non gli dà che un effimero perdono e lo fa uccidere.

Così nel 324 Costantino era unico signore di ambedue le parti del mondo romano e sedeva arbitro delle due principali religioni che lo dividevano, pur mostrando ancora per il culto paterno la predilezione propria. Difatti dopo la vittoria su Licinio, deve porsi probabilmente l'istituzione definitiva e formale di quel corpo di cavalieri della morte che vedemmo aver reso a ponte Milvio a Costantino un grande servigio e che nelle battaglie contro l'ultimo competitore si era non meno notevolmente segnalato. A questo corpo di cavalleria di cui era capo l'imperatore vien dato ufficialmente — non sappiamo se lo avesse anche prima in una forma non ufficialmente

determinata — un vessillo formato di un panno rosso quadrato sul quale vi erano le effigi di Costantino e dei suoi figli. Esso pendeva da un'asta orizzontale incrociata su di una verticale sormontata dal monogramma, ormai adottato nella sua forma definitiva che trovasi anche successivamente e che già era apparsa qualche tempo innanzi (pare nel 317) sulle monete, aventi l'imagine imperiale con l'elmo, su cui brillava tale distintivo. Ora il labaro, sebbene il suo monogramma possa esser stato accettato come abbreviazione del nome di Cristo nell'Oriente, non aveva ancora un valore prettamente cristiano. Il Sole era raffigurato su di una tela o su delle stoffe anche dai Persiani ed il labaro perciò, in una delle sue rappresentazioni, non ci sembra diversifichi da esso.

E neppure le monete, coniate allora, che Eusebio, per avervi visto il sovrano raffigurato con gli occhi elevati al cielo, crede siano ascetiche, per dir così, tanto da dire che l'imperatore vi è rappresentato in figura di orante, sono espressione di culto cristiano. Costantino, come già Alessandro Magno, cui è spesso e volentieri rassomigliato, vi è presentato in forma di dio solare con gli occhi volti al cielo e con tratti idealistici.

Ancora, dunque, l'imperatore che à unificato un'altra volta l'impero sotto le sue armi, è un seguace del culto solare e per tale ancora lo possiamo giudicare nel 330, quando

è inaugurata la nuova capitale, Costantinopoli, e sul carro del Sole viene trasportata la statua di Costantino, tenente in mano la Fortuna della città e quando nella città stessa fa mettere il simulacro della divinità imperiale sotto la forma di dio solare ed obbliga anche i cristiani a prestargli culto, sì da autorizzare pochi decenni dopo uno scrittore ad inveire contro di lui per aver voluto imporre ai sudditi una tal forma di idolatria. Avesse o non avesse, come vogliono alcuni, la croce nelle mani o il globo sormontato da questa o la lancia, è cosa che non ci riguarda, poichè è sicuro che all'idolo fu domandata la venerazione anche di coloro che non potevano e non dovevano adorarlo. Se la croce vi fu potè esser conciliata nella coscienza loro l'obbedienza all'imperatore con la credenza religiosa, ma con i precedenti che conosciamo noi a questa croce non possiamo attribuire se non un significato prettamente solare.

E quasi ciò non bastasse, a rendere dubbioso l'animo degli storici, eccolo poco prima della morte legiferare a favore dei pagani e concedere loro quei vantaggi e quei beneficî che aveva concesso ai sacerdoti cristiani.

Ma d'altra parte nel 326 quest'uomo distingue i cattolici dagli eretici e dai scismatici ed impone a costoro obblighi e carichi dai quali i primi sono esonerati! nel 326 sconfessa il culto ufficiale non andando sul Campidoglio a sacrificare agli dei per il vente-

simo anniversario del suo regno, sconsigliando persino i soldati a farlo. Non sappiamo se ciò fosse dovuto ad un monoteismo solare di nuova concezione o al neoplatonismo antireligioso, ma sappiamo che Roma non perdonò l'oltraggio fatto alla religione dei padri. Il paganesimo era ancor vivo e fiorente: gli stessi veterani di Costantino che l'avevano seguito in tutte le sue vittorie da ponte Milvio ad Adrianopoli erano ancor pagani, tanto che quell'anno, se non l'anno precedente, lo avevano salutato con l'acclamazione d'uso « Dii te servent ». L'ambiente romano poi era il centro di queste credenze, onde Costantino non potè resistere alla corrente sfavorevole manifestatasi contro di lui e dovè fuggire. Roma aveva già cacciato da sè Diocleziano, cacciava ora Costantino: questi imperatori orientalizzanti che avevano la loro capitale prediletta in Oriente o stavano per fondarla — Nicomedia l'uno, Bisanzio l'altro — non potevano esserle benvisi. Avevano un bel da fare essi a volere eguagliare le loro città a Roma, questa sentiva la sua superiorità e la sua grandezza e nell'agonia del suo impero, non potendo far altro, rimandava in Oriente chi non sapeva più combattere e vincere nel suo nome.

Data questa posizione che i fatti fanno assumere a Costantino noi saremmo incerti se debba o no ammettersi che egli ormai nella sua politica religiosa favorevole ai cristiani por-

tasse non come prima il solo contributo del suo acume di uomo di Stato, ma ancora la sua convinzione di cristiano, se a dichiararcelo per tale non intervenissero proprio quegli scrittori pagani che avrebbero indubbiamente fatto tutto il possibile per disputarlo agli avversari qualora l'avessero potuto: essi lo dichiarano francamente cristiano. Dai fatti però che si sono testè delineati risulta evidente che nell'animo dell'imperatore passò il dubbio e si agitò qualche cosa di vitale dal punto di vista spirituale. La mente sua non à più la lucidità d'una volta, la sua politica non è più sicura e ferma come prima; vacilla l'uomo di Stato e nello spirito sin'allora rigido passa la crisi religiosa: il problema religioso evidentemente lo preoccupa. Monoteista quale è sempre stato, si sente incerto qual culto debba seguire ed oscilla tra l'uno e l'altro finchè finalmente una crisi più violenta, quella del rimorso, probabilmente, non lo decide a piegare verso il cristianesimo.

Costantino aveva commesso dei delitti: fossero essi politici o no, siano dal punto di vista etico giustificabili o no, non lo si deve qui ricercare. Il fatto è ch'egli se ne sentì rimordere la coscienza: le ombre del figlio, della moglie, del suocero, del cognato, del nipote non lo lasciavano tranquillo proprio quando era giunto all'apice dei suoi desiderî; sentiva quindi il bisogno di una purificazione, che desse pace e tranquillità all'animo suo,

di qualcuno o di qualcosa che gli concedesse il perdono. Pare che i sacerdoti del culto pagano, imbevuti di neoplatonismo, e forse un filosofo neoplatonico stesso, non ritenessero che per i delitti famigliari fosse possibile la espiazione ed ecco quindi Costantino volgersi ad un cristiano. È probabile che fosse costui Osio di Cordova, un vescovo che aveva servito all'imperatore come intermediario in questioni politico-religiose. Egli gli avrebbe dichiarato che la religione cristiana concedeva il perdono e l'avrebbe invitato ad entrarvi ed a purificarsi con il battesimo.

A questa spiegazione non si sarà alieni dal prestar fede quando si consideri anzitutto che allora la religione cristiana era un po' il *refugium peccatorum* di molte coscienze non perfettamente candide e poi che Costantino fu battezzato, a quel che pare, solo in fin di vita e che non fu neppure catecumeno prima di allora, onde si potrebbe vedere in ciò un periodo di prova e di espiazione impostogli dalla religione alla quale voleva passare, tanto più che già allora il battesimo aveva, a quel che pare, un carattere magico, era un mezzo di purificazione e santificazione. Nè si potrebbe, d'altra parte, rimproverare ad Osio di Cordova di aver attirato in questo modo l'imperatore al culto cristiano, poichè la mente e l'anima cortigianesche di Osio non erano la mente e l'anima superiori di Ambrogio; nè il cristianesimo era ancora giunto a quel grado

di potenza al quale doveva pervenire un mezzo secolo più tardi quando, dopo il massacro di Tessalonica, Ambrogio imponeva all'impero la prima Canossa, esigendo riparazioni religiose e politiche dall'imperatore Teodosio che si era reso colpevole.

Da questo momento però Costantino è trascinato non solo ad una politica religiosa di favoreggiamento del culto cristiano, ma a mischiarsi addirittura nelle sue sette battagliere e battaglianti. Dal concilio di Nicea alle querele di Ario e di Atanasio, Costantino passa dibattendosi in atti non sempre logici e chiari come quelli del passato, ma contraddittorî spesso e contrari alla politica iniziale, prende per suggerimento di ariani provvedimenti arianeggianti, entra in tutte le querele dei teologi ed assiste impotente a miserie e delitti.

Non si tratta più ormai di politica religiosa, si tratta di politica cattolica: il cristianesimo à vinto. Si agita viva più che mai la questione di quale delle sue comunità prenderà il posto che esso si assicura nell'impero del mondo: l'arianesimo è trionfante e trionferà ancor più tra non molto. Ma questa lotta non ci riguarda. Quello che sicuramente si poteva fin d'allora divinare era che il cristianesimo non poteva essere dominato, doveva dominare: la storia, la dottrina, la forza, il substrato di cultura e di civiltà dell'impero al quale si era imposto, del quale aveva ereditato lo spirito e le energie lo dovevano portare al di sopra

degli altri culti in circostanze a lui favorevoli di ambiente, di momento e di persone, poichè gl'imperatori illirici o pannonici erano quasi tutti privi di coltura. Da perseguitato divenne quindi facilmente persecutore.

Intanto per queste ragioni la psiche del dominatore è tormentata da dubbi e da esitazioni: dagli atti che considerammo e da altri minori che omettiamo, questo ci appare evidente come se assistessimo al passaggio di grandi nuvoloni su di un cielo azzurro.

Non è l'amministrazione dello Stato in conflitto con il governo, sono gli atti di Costantino che sono indeterminati ed incerti. Accanto alla costruzione di chiese cattoliche, pur sicura in linea generale per l'accusa fattagli in questo senso da uno storico pagano, ma sulla cui tradizione particolare bisogna procedere con molta cautela, tanti sono gli errori infiltratisi in essa e le falsificazioni di ogni genere subitevi, — e della quale non permette di meravigliarci il modo con cui abbiamo qui e altrove prospettato le relazioni tra cristianesimo e impero e la politica imperiale e il riconoscimento della comunità cristiana fatto fin da Settimio Severo — si à la permanenza in Costantinopoli stessa di alcuni templi pagani e forse la costruzione di qualche nuovo ed accanto a ciò la spogliazione di altri per adornare con le loro statue divine gli edifici pubblici.

Il mondo ormai assiste ad una strana meta-

morfosi, di cui sembra esser una espressione plastica la mutilazione che ebbe in Costantinopoli la statua di Rea; questa possente dea della natura, à le braccia troncate, le braccia che reggevano le fiere simbolizzanti la forza feconda della terra, e sostituite con altre tese verso il cielo nell'attitudine della preghiera. Una forza spirituale tenta strappare gli uomini dalle fosche bassure della vita e dalle sue continue e crudeli battaglie per spingerli verso il cielo. Par di veder passare sul mondo stanco di lotte e di materialità l'ombra del Cristo, mormorante agli uomini: *Regnum meum non est de hoc mundo.*

Monumenti e documenti della politica e della religione di Costantino

I.

Sono state recentemente (1) raccolte in volume e pubblicate le conferenze promosse dal comitato romano per il XVI centenario della proclamazione della pace della Chiesa, tra cui si trovano quelle dei due chiarissimi studiosi. Grossi-Gondi e Marucchi, che mi fecero l'onore di combattere le opinioni da me espresse sulla politica religiosa di Costantino. Parmi quindi doveroso rispondere loro più che per difendere le mie idee personali sull'argomento, per mettere in luce la serietà dei risultati cui sono giunto con le mie ricerche e la serenità della mia posizione di studioso di fronte all'avvenimento analizzato. Le une e l'altra difatti appaiono completamente misconosciute nell'opera che viene alla luce non tanto dai singoli conferenzieri quanto in ge-

(1) *Letture Costantiniane*. Roma, Desclée e C. 1914.

nerale da tutti, non solo per me, ma per tutti coloro i quali avversarono l'interpretazione tradizionale della figura di Costantino.

Ò detto « interpretazione tradizionale » con intenzione. La controversia difatti svoltasi tra me ed i miei illustri contraddittori è una questione che nel campo teoretico può definirsi semplicemente così: critica contro tradizione. E con ciò non nego ai miei avversari il bagaglio critico necessario alla concezione storica, ma piuttosto credo che essi subordinino il loro criticismo alla visione immanente nel loro spirito di un Costantino quale l'à dipinto Eusebio. Ora io, e con me tutti coloro che non « sentono » questa figura di Costantino, la quale è divenuta tradizionale per la Chiesa per effetto della formazione di una errata visuale storica, che à permesso di far derivare da lui ogni protezione ed ogni favore; io, dico, non posso subordinare il criticismo al tradizionalismo e quindi assumo di fronte ai problemi che fa sorgere la raffigurazione del Costantino tradizionale, la posizione di chi rappresenti la critica.

Ma nel far ciò a me preme dichiarare che nessun altro motivo che non sia il motivo scientifico mi spinge a combattere la tradizione. Libero studioso — il che non equivale alla formula demagogico-massonica di libero pensatore — mi ritengo così sciolto da qualsiasi legame di imposizione religiosa, come alieno da qualsiasi opposizione di carattere po-

litico, onde nella voluta conservazione della tradizione storica costantiniana, fatta da uomini di fede e di parte cattolica, non vedo se non un grande errore storico. Ora che questo errore si divulghi in quei momenti che sembran fatti a bella posta per creare delle figure storiche convenzionali, negli anniversari cioè, è cosa che a me è parsa meritevole di un'opposizione di carattere precisamente popolare. I miei illustri contraddittori ànno trovato la mia concezione storica non scevra di errori, di confusioni e di incertezze: mi concedano non di scolparmi, ma di spiegare come e su che cosa io la fondi e mi permettano di combattere, se mi bisogna, gli argomenti da essi addotti.

Io pur essendo convinto che il subbiettivismo storico permetta le più opposte ricostruzioni storiche, non posso naturalmente ammettere che possano formarsi visioni storiche le quali non tengano conto di tutti gli elementi della nostra conoscenza o non giustifichino la messa insieme dei dati e delle testimonianze con un'interpretazione che ne critichi l'espressione e ne sani le contraddizioni. Dopo di ciò solamente è possibile la formazione di una narrazione che trovi la solidità della sua costruzione in un saldo sentimento delle cose.

Ponendo tra i miei egregi contradittori anche Pio Franchi dei Cavalieri che in *Studi Romani* (I, 161) à scritto acutamente sul « labaro descritto da Eusebio » qua e là com-

battendomi, ecco su quali capisaldi io determino la divergenza delle loro dalle mie idee:

1o sull'origine ed il valore del monogramma costantiniano;

2o sull'*instinctu divinitatis* dell'arco di Costantino;

3o sulla religiosità e sulla politica di Costantino.

II.

Incominciamo dal primo.

Secondo i miei critici sull'origine del monogramma non v'è alcun dubbio: Eusebio è credibilissimo e sicuro e la sua narrazione dell'apparizione della croce a Costantino e dell'avvertimento divino che nel sonno gli suggerì di fare di essa uno stendardo, non lascia dubbi di sorta. Io non farò qui questione dell'autorità di Eusebio e del suo valore come fonte storica, ciò ci condurrebbe troppo in lungo. Al valore storico della vita di Costantino non credo, questo necessita il dirlo: essa per me non è una storia, è un romanzo, vale storicamente parlando quanto vale la Ciropedia di Senofonte o la vita di Castruccio Castracani del Machiavelli: è il manuale del perfetto principe cristiano e non altro. Se mi basterà il tempo darò della mia tesi un'ampia dimostrazione un'altra volta. Cionondimeno

riconosco in Eusebio molto maggiore veridicità di quella che altri critici gli attribuiscono e ne ò dato altre volte la prova, quando si trattava sopratutto della storia ecclesiastica. Del resto voglio ammettere che Eusebio sia fonte indiscutibile e che lo storico moderno col suo innato scetticismo si trovi dinanzi alla sua narrazione del meraviglioso costantiniano: la respingerà e perchè? Premetto che anche il più scettico degli studiosi si può trovare nelle narrazioni degli avvenimenti storici dinanzi ad un meraviglioso che se anche soggettivamente può sembrargli inaccettabile, deve oggettivamente lasciarlo indeciso. In questo caso però anche la forma della narrazione del meraviglioso non può sottrarsi alla critica. Ora quale garanzia ci offre Eusebio del suo racconto? il giuramento imperiale. Non so se Eusebio fosse del parere di Arriano che riteneva che i sovrani fossero ottima fonte storica, perchè a loro era vergogna mentire; so che a noi tale attestazione fa ridere. Se Costantino — ammettiamolo per un momento, ciò che a mio modo di vedere non è — avesse egli stesso raccontato la visione avuta ad Eusebio, non saremmo perciò dinanzi ad una fonte ineccepibile, perchè egli era interessato a far passare per verità la sua menzogna che lo circondava di un'aureola gloriosa e divina. Poichè alla narrazione aggiunge il giuramento, si rende meno credibile che mai, quando testimoni, non indeterminati come

quelli ch'egli porta — i soldati — ma determinati, non potevano mancargli. E quando poi dice di non ricordare dove il fatto fosse avvenuto dà il colpo di grazia al racconto. E tutto ciò poi non si sostiene più se si riflette che Eusebio racconta la visione secondo la narrazione fattagli dall'imperatore, non mentre egli era in vita, ma dopo la morte di costui! Chi mai poteva smentirlo e che male vi era poi nel falsare la storia se era necessario di farlo per ragioni supreme?

Ma ammettiamo pure per un momento la veridicità d'Eusebio: sono disposto ad accettare il racconto della visione se questa è in diretta e necessaria relazione col fatto che le è conseguenza, se cioè quel che costituisce la novità del labaro eusebiano — il monogramma — è un monumento che non può trovare origine se non nel comando divino.

L'intervento celeste secondo Eusebio si compone di due fasi, la prima dell'apparizione diurna della croce, la seconda dell'apparizione notturna di Cristo « con lo stesso segno apparso in cielo », a somiglianza del quale egli ordina di foggiare un vessillo. Perciò il labaro col monogramma, quale risulta dalla descrizione di Eusebio non à nessuna relazione con la visione, poichè la croce formata dall'asta verticale con l'antenna da cui pendeva il drappo *(sipharum)* esisteva già in tutti i vessilli romani del genere e non occorreva affatto un ordine divino per imporla alle

truppe: i cristiani avevano già notato, detto e ripetuto che i vessilli costituivano la croce e che, se mai, non essi, ma i pagani giuravano per quei *signa*. Il monogramma, invece, soprastante all'asta, costituiva la novità dell'insegna costantiniana, ma su di essa per la quale avrebbe dovuto aversi il comando divino, Eusebio non fa motto: nessun cenno che Costantino l'avesse introdotto per invito celeste. La visione ordina di far della croce un vessillo, non altro: il vessillo costantiniano è un'altra cosa, contiene qualcosa che non c'è nell'ordine divino; perchè e come dunque l'imperatore l'ha foggiato? Eusebio tace; Sozomeno trova il nesso logico tra i due fatti, il divino e l'umano, e pone tra di essi il colloquio di Costantino con i sacerdoti cristiani e naturalmente su suggerimento loro fa introdurre il monogramma. Ora, con buona pace dei critici — i più acuti dei quali ànno sentito questa lacuna, ma ànno cercato di ovviarvi infelicemente o sono caduti in contraddizione — Eusebio non è Sozomeno, anzi per lui i rapporti tra l'imperatore ed il clero cristiano sono posteriori: ne segue perciò che la visione è tutta una superfetazione inutile nella sostanza, quanto meschina nella fattura.

Si comprende invece meglio ogni cosa se si guarda Lattanzio: anche qui c'è il meraviglioso, ma noi non lo discutiamo, perchè vediamo che ne è conseguenza l'impressione sugli scudi dei soldati del segno ordinato

dalla divinità nel sogno. Esso ci spiega l'origine di un tal segno: chi vuole accettare la spiegazione può farlo senza commettere illogicità, chi no, può rintracciare l'origine del fatto altrove. Eusebio non può esser trattato in egual modo, perchè la sua narrazione è illogica, non spiega nulla, è puerile, ed ecco per quali motivi si deve in questo caso preferire anche per ragioni intrinseche lo scrittore latino al greco.

Noi possiamo adunque stabilire che il monogramma appare per la prima volta sugli scudi dei soldati a ponte Milvio e quindi sull'elmo imperiale e soltanto dopo sul labaro, quando già, come vedremo, la sua forma si era trasformata da simbolo gallico a monogramma cristiano. È un distintivo, come già dissi, della guardia del corpo dell'imperatore, stretta intorno a lui a sfidare la morte e ad afferrare la vittoria.

Stabilita così l'origine storica del monogramma costantiniano, dobbiamo studiarne possibilmente la forma e rintracciarne, se è possibile, l'origine simbolica. Gli unici documenti che ci rimangono ad attestarci lo sviluppo del tipo monogrammatico costantiniano sono le monete. Studiando le quali il Maurice è giunto alla conclusione che la prima forma sia quella fatta di due rette intersecantisi ad angolo retto, tagliate al centro da una verticale * e che solo successivamente appaia la χ greca, tagliata al centro dalla ρ, che co-

stituisce il cosiddetto monogramma costantiniano: nelle monete, se non erro, non vi è raffigurazione della croce monogrammatica.

Le fonti letterarie di queste tre forme non ci indicano sicuramente che la seconda mediante Eusebio: la prima non ci risulta affatto da Lattanzio, come voleva erroneamente il Maurice, la terza è dubbio, per lo meno, sia quella voluta descrivere dallo scrittore latino.

Le fonti epigrafiche non sono di valido sussidio, ancora, e in ogni modo non ci possono servire perchè lo studio loro ci condurrebbe in lungo e ci lumeggerebbe tutt'al più la storia del « compendium scripturae », non quella del segno costantiniano, come vedremo poi.

Ora per ricercare l'origine di questo segno, qualunque sia l'interpretazione data ad esso dagli scrittori, non si deve rimontare alla forma che i documenti ufficiali mostrano aver esso avuto all'inizio? Se Lattanzio crede vedervi un monogramma più in uso in oriente, sia la croce monogrammatica o il monogramma obliquo; se Eusebio vi vede chiaramente il χ e ρ delle monete posteriori al 312 — ciò non può essere che una prova della diversità di interpretazione data dai cristiani orientali al segno primitivo da loro non visto: lo storico sino a prova contraria deve attenersi al risultato delle ricerche numismatiche. Ed allora.... con licenza dei miei critici, io riprendo

la mia teoria e ne trovo l'origine, *molto probabile,* nei simboli gallici simili.

Ripeto, « nei simboli gallici », non, come mi si è voluto far dire, nelle monete galliche; e, senza aver le prove della mia opinione, che mancheranno così a me come ai miei oppositori sinchè le nostre cognizioni non verranno allargate dalla felice scoperta di qualche monumento probatorio, espongo le ragioni che la rendono probabile per lo meno altrettanto quanto l'opinione contraria.

Monete e monumenti gallici ci mostrano questa specie di asterisco, come altri segni simili, connessi al culto gallico solare. Il commend. Serafini à torto di credere ch'io ignori che i segni schematici apparenti nelle monete galliche non sono che degenerazioni dei primitivi tipi delle monete greco-romane. « È puerile il credere » — ripeto la sua frase — ch'io affermi tale connessione per effetto di una sì elementare ignoranza. No! io sostengo che di segni simili al « salutare segno » di Costantino nel culto gallico vi erano e che ne fanno prova le monete ed i monumenti: può essere ch'egli l'abbia attinto tale e quale o l'abbia formato sotto l'impulso del culto paterno e suo? non vedo perchè si potrebbe negarlo. Fatti innegabili giustificano la persistenza dell'imperatore nel culto solare: fatti e considerazioni rendono dubbia sino all'inverosimile la narrazione della conversione del sovrano per intervento divino. Questo, difatti,

come vedemmo, si dimostra assolutamente inutile ed illogico di fronte agli avvenimenti posteriori.

Ma non basta: la probabilità offertaci dalla comparazione poggiante sull'identità del culto e sulla fede dei soldati, à anche altre basi. Vinto Massenzio a Ponte Milvio, al vincitore per decreto del senato viene eretta una statua, sulla qual cosa sono d'accordo con Eusebio i panegiristi pagani. Eusebio però la descrive e ne riporta l'iscrizione traducendola. Lo storico della Chiesa non è un felice riproduttore di documenti ed un intelligente traduttore dal latino, ma ammettiamo pure che la epigrafe abbia accennato al *salutare signum* che la statua reggeva nella destra. È una prova ciò che il segno fosse cristiano? no, anzi.... è una prova del contrario. Il senato non era cristiano, i soldati non erano cristiani, Roma non era cristiana: un'iscrizione quindi che richiamasse l'attenzione su di un segno che potesse facilmente rilevarsi come un *compendium scripturae* cristiano era impossibile. Ne segue che il segno doveva essere pagano, e quindi per me solare, poichè solo così si poteva comprenderlo ed accettarlo.

Ma non basta ancora: io accennai, come far si poteva in una conferenza, ad un'altra prova. Se si ammette che il monogramma costantiniano del 312 sia un'abbreviazione *greca* del nome di Cristo, si à un controsenso, perchè non vi era ragione alcuna perchè esso

fosse greco, anzichè latino. Pare che, dicendo ciò, io abbia detto un'eresia storica: il male è che non solo non vedo dove sia l'errore, ma vi insisto, sia pur bestialmente, se si vuole. Costantino era sovrano d'un impero la cui lingua ufficiale era il latino, perchè avrebbe adottato allora per *notare Christum* un monogramma greco anzichè uno latino, tanto più che l'apparizione divina non gli aveva imposto se non di *notare coeleste signum dei?* Si à l'aria, combattendomi a questo proposito, di insegnarmi che il greco era la lingua quasi ufficiale dei cristiani, che i Romani la conoscevano e che so io. Veramente sino a qui ci arrivo; quello che non vedo e che amerei mi venisse insegnato è perchè proprio Costantino *doveva* usare il greco. Se i soldati fossero stati orientali, passi, ma erano nella maggior parte occidentali, Galli e Germani, e mentre dovevano conoscere qualche parola di latino, potevano ignorare anche semplicemente l'alfabeto greco. Concludendo, solamente supponendo che il segno fosse rituale e come tale fosse inteso da tutti i soldati, seguaci o no del culto solare, impostosi nell'occidente e così largamente diffuso, si risponde ai numerosi punti interrogativi che, considerando anche da questo lato il problema, si impongono.

L'evoluzione del monogramma costantiniano e la sua definitiva forma greca ci appare evidente se ammettiamo che dal simbolo solare

interpretato dai cristiani, dopo l'editto di Nicomedia, quale abbreviazione di 'I(ησοῦς) X(ριστός) si sia tratto il monogramma più abitualmente usato come *compendium scripturae* del nome di Cristo formato da χ e ρ e cioè ☧. Costantino non aveva interesse alcuno per opporsi ad una tale interpretazione, anzi dovè accettarla di buon grado: essa gli garantiva finalmente l'esecuzione del suo piano, di unire i due culti maggiori in un sincretismo monoteistico che fosse la base religiosa della sua monarchia assoluta (1).

A questo punto accennerò brevemente ai documenti epigrafici cristiani, l'ignoranza dei quali mi si è voluto rimproverare più o meno velatamente. Come dicevo sopra, essi non ci servono a nulla. Se i miei egregi contradditori credono che pur scrivendo di Costantino e del suo monogramma io ignorassi non solo le fonti e la letteratura sull'argomento, ma anche le documentazioni dell'epigrafia cristiana, se essi suppongono che parlandomi del monogramma nell'epigrafia, di abbrevazione prima e dopo di Cristo, prima e dopo di Costantino, mi abbiano aperto un nuovo orizzonte scientifico,

---

(1) Ora che correggo le bozze posso confermare queste mie conclusioni del 1914 con le.... identiche conclusioni cui giunge il Clermont-Ganneau nel fascicolo di maggio-giugno 1920 delle *Revue de l'histoire des Religions* a proposito di un asterisco rinvenuto a Baalbek a fianco di una dedica a Mercurio. Egli ne ricorda poi uno simile di Roma e dell'a. 269.

non so proprio che farci. Tanto peggio per loro se ànno scelto un avversario così ignorante! Io ripeto che tutto il documento delle iscrizioni cristiane non illumina che parcamente il grave problema. Stabilito che sia su monumenti datati la serie dei monogrammi e quindi l'evoluzione della loro forma e della loro accezione — ciò che non è ancora perfettamente fattibile con la dovuta sicurezza e copia di dati — occorre che si possa stabilire con eguale certezza il rapporto tra questa serie e quella derivata dai monumenti costantiniani. E ammesso che ciò riuscisse non sarebbe ancora, come io credo, lumeggiata l'origine ed il momento di adozione del monogramma: tutt'al più — e ciò è noto — se ne vedrebbe la larga applicazione fattane dopo assicurata la pace alla Chiesa.

Quindi non insisterò su questo punto, preferirò invece dir due parole sulle conseguenze cui conduce la mia interpretazione del monogramma costantiniano come originario simbolo del culto solare. Mi si rimprovera infatti di aver con ciò contribuito a confondere le relazioni tra il culto solare ed il culto cristiano, senza che vi siano tra i due rapporti di derivazione o di contatto. Ora questo non è esatto: è stato dimostrato ormai da studiosi degni di stima e superiori ad ogni sospetto che scambi reciproci tra i due culti vi sono stati, che punti di contatto tra di essi si trovano ad ogni passo, che il sincretismo re-

ligioso costantiniano è fondato per l'appunto sul monoteismo e sul substrato filosofico comune, il neoplatonismo. La statua di Costantinopoli, in cui Costantino era adorato da cristiani e da pagani sotto la forma del Sole, è la manifestazione tangibile di tale sincretismo, in grazia del quale il cristianesimo trionfò: negarlo, a mio modo di vedere e senza l'intenzione di offendere la fede di alcuno, è negare la luce.

III.

E passiamo all'*instìnctu divinitatis* della iscrizione apposta su quello strano monumento che è l'arco di Costantino.

Ch'io sappia, nessuno finora à dubitato che queste due parole significassero « per ispirazione di Dio ». Dal De Rossi in poi, accertata l'integrità materiale della frase così come è posta, si è dato a queste parole il senso oggettivo che dà loro la traduzione italiana. Lo stesso illustre uomo à soggiunto che in tal modo il senato, senza offendere la fede di Costantino, convertito, salvaguardava la propria, conservatrice. Ma, domando io, si crede proprio che vi fosse bisogno di quel *divinitas* per esprimere ciò? Se questa fosse una parola di carattere eccezionale, raramente usata e opportunamente adattata, passi, ma chi non sa che non vi era nel IV secolo persona per poco colta che fosse, la quale non fosse monoteista se non altro per le tendenze neoplatoniche del momento? L'uso della parola *di-*

vinitas non può alludere in alcun modo alle nuove idee di Costantino, alla fede dei senatori, al meraviglioso che era già forse di dominio pubblico, per quanto in forma vaga ed indeterminata: questo è per lo meno il risultato d'una prima riflessione.

Ma vediamo ancora: è poi necessario assolutamente dare alle parole un valore oggettivo? Qual latinista avrebbe da criticare una traduzione che le rendesse: « per l'ispirazione della *sua* divinità » così come le seguenti, *mentis magnitudine* vengono tradotte concordemente « per la grandezza della *sua* mente? » Spinto dal suo proprio nume e indotto dalle sue grandi vedute, Costantino à vinto il nemico, egli cioè à voluto e saputo vincere! per l'appunto questo sostengono i panegiristi.

Ora l'unico argomento che mi si oppone contro questa interpretazione è ben debole, si chiede cioè per qual ragione non si dovrebbe avere dopo *divinitatis* un *suae*. E facilmente rispondo che esso sarebbe necessario qualora esistesse già dopo *mentis:* e poichè manca ed a nessuno vien in mente di dare perciò a *magnitudine* un significato oggettivo, devesi convenire che non ve ne è bisogno neppure dopo *divinitatis*. Per di più la forma della frase intera è chiastica: « instinctu divinitatis, mentis magnitudine », il che fa supporre che piuttosto che esservi opposizione di concetti, vi sia contrapposizione delle qualità, sicchè non debba intendersi nel *magnitudo*

qualcosa di inferiore ad *instinctus*, ma semplicemente un attributo differente là della mente, qua della divinità della stessa persona.

Nulla adunque, nè storicamente, nè grammaticalmente, nè stilisticamente obbliga noi ad intendere l'iscrizione dell'arco di Costantino come la si intende tradizionalmente. Nel qual caso, anche ammesso che manchi la voluta certezza della spiegazione ch'io sostengo, come si può fare ad asserire che essa è un documento della conversione dell'imperatore? Questo, se non altro, deve ormai escludersi formalmente.

IV.

E veniamo all'ultima parte della questione.

I miei contraddittori se la cavano, a dir il vero, con molta, forse con eccessiva facilità, dànno cioè per dimostrato, quel che è da dimostrare, che Costantino abbia fin dal 312 dato le prove di essersi convertito al cristianesimo ed abbia quindi provveduto al suo incremento non solo come sovrano, ma come credente. A chiarire quindi la mia tesi converrebbe scrivere un volume per mettere in luce fatti e dati che la sostengono: ma poichè questo saggio è anche così troppo lungo e d'altra parte in linea schematica l'ò fatto già nel lavoro di cui questo è complemento. mi si

permetterà di combattere in queste pagine il più brevemente possibile uno dei tanti luoghi comuni della tradizione costantiniana, la legislazione di carattere nuovo, come si dice, evidentemente posta sotto l'influsso del cristianesimo.

A tutto rigore per porre in evidenza la peculiarità della legislazione costantiniana, sopratutto per chi non abbia presenti i caratteri dell'epoca ed i suoi precedenti storici, converrebbe descrivere le condizioni di ambiente, mettere in luce tutti gli elementi che contribuirono a darle l'espressione che essa assunse in quel dato momento, piuttosto che in un altro. Non potendolo fare qui, vi accenneremo sol quando sarà indispensabile e rimanderemo gli studiosi per il resto agli altri saggi qui raccolti. La questione difatti è molto chiarita se la si esamina dal punto di vista da cui abbiamo veduto altra volta la posizione privilegiata del giudaismo, dal quale derivò il cristianesimo e se non si dimentica che dare la « pace alla Chiesa », come si usa dire con linguaggio moderno, equivaleva per il IV sec. in parte a rimettere il cristianesimo nelle condizioni di libertà degli altri culti e nella forma di cui aveva, salvo qualche restrizione, già goduto, in parte a non negargli i privilegi cui dichiarava di aver diritto per esser esso il « vero Israello ».

Si dice per esempio che Costantino à tentato di sopprimere i ludi gladiatorî: ed è vero,

ma quando? nel 325 (1), mentre il 1o agosto 315 egli ordinava ancora di gettare i colpevoli alle belve o di presentarli nei giuochi gladiatorî. Si dice ancora che nella legislazione penale egli apportò una maggiore dolcezza, abolendo la crocifissione, impedendo di imprimere sul volto umano il marchio d'infamia, addolcendo il carcere preventivo: vi è qualcuno che lo nega (Juster), ma mentre il primo di questi provvedimenti si pone molto probabilmente nell'ultimo periodo della vita di Costantino, l'ultimo è del 320 e solo il secondo è del 315! E si dimentica, per non dir altro, qual delizia di pena stabilisse nel 318 per le nutrici istigatrici dei ratti e delle fughe delle ragazze e come nello stesso anno ritornasse per il *parricidium* alla barbara pena che i lettori ricorderanno pensando ad Aligi.

Il merito che gli si riconosce di aver procurato di impedire il disgregamento famigliare non è un merito suo personale e quindi non lo si deve attribuire alla sua conversione: è un merito che spetta a tutti i grandi riformatori e specialmente al suo immediato predecessore, Diocleziano. Ma se lo vediamo legiferante per limitare il divorzio e tentar di colpire gli adulteri, non gli possiamo attribuire in alcun modo la visione di qualche

(1) Ometto le citazioni per brevità: chi vuole veda i rescritti del Codice teodosiano e del giustinianeo e per le date le rettifiche del Seeck nella *Zeitschrift f. Rechtgesch.* 1889 p. 210 segg.

nuovo principio a questo proposito, neppur quando, come era da aspettarsi, la nuova religione poteva suggerirgli disposizioni più clementi per le unioni con schiavi o schiave. Così pure se Costantino con provvedimenti speciali procurò di prevenire la vendita dei figli fatta dai genitori per fame e miseria, pare in diritto rendesse più grave la cosa, perchè mentre Diocleziano aveva dichiarato i figli per nessuna causa « in alium transferri posse », egli aveva reso possibile la vendita e cercato solo delle modalità che permettessero il ritorno allo *statu quo ante*.

Per quest'ultime ragioni e per la tendenza generale che vi è già nell'epoca diocleziana-costantiniana a rendere meno aspri i rapporti tra i padroni e gli schiavi a noi non pare che Costantino abbia meritato la lode di antischiavista che molti gli rivolgono, egli che per i casi di fuga degli schiavi comminò pene severissime e non certamente di principî più liberali dei precedenti. Nè se egli nel 337, si noti, dichiarava non dovervi essere più eunuchi, ci commuove molto, quando ci consta come sempre ne fosse stata piena la sua corte. Se considerassimo la legislazione imperiale sotto queste visuali credo che qualche presidentessa d'una qualsiasi società di protezione degli animali porrebbe anche il nome di Costantino.... fra i grandi precursori del grande movimento che le starebbe a cuore! Il suo rescritto del 316, difatti, a favore degli animali

del *cursus publicus* potrebbe da un ottimista esser considerato come l'espressione non di una preoccupazione materiale per l'integrità del patrimonio dello Stato, ma di un sentimento idealistico francescano!

Ma lo spazio ci obbliga a tralasciare altri esami di documenti, onde preferiamo piuttosto, prima di terminare, dare uno sguardo alla legislazione religiosa, con l'intenzione di vedere se essa sia veramente tutta e sempre di eccezione.

Ò detto a suo tempo qual fosse il movente dell'editto del 13 giugno 313: ò detto pure come la legislazione religiosa costantiniana non ne fosse che la conseguenza e come ciò fosse dovuto allo spirito formalistico del diritto romano da un lato e dall'altro alla volontà di Costantino di metter pace tra i vari culti mercè il peso della potenza imperiale. Ora poichè il cosiddetto editto di Milano è un editto di piena libertà di culti e di erezione in ente della società cristiana, fatto appunto « pro quiete temporis » — e nel senso di un ritorno, più largo indubbiamente, ma non meno fondato su precedenti giuridici alla legislazione di Settimio Severo e di Gallieno — è evidente che tutta la legislazione seguente si impernia su questi due fatti e sul relativo corollario: necessità di garantire la concessa libertà e necessità di difendere l'affermata esistenza contro tutte le insidie, ancora numerose, a costo di qualunque aiuto civile, ma

sempre sotto la dipendenza del sovrano. Repubblicano o monarchico che fosse il governo, per Roma valse sempre il « salus publica suprema lex »: basterebbe a provarlo il rescritto del 22 luglio 319 in cui si aggiudica al fisco tutta la proprietà di chi costruisce troppo vicino ai granai pubblici, non dandosi cura dei possibili *damna publica*.

Così, costituita in ente la Chiesa, si assicura ad essa la facoltà di ricevere per testamento e la ragione viene esplicitamente detta nel relativo rescritto, che, si noti, è appena del 321: « *Nihil est, quod magis hominibus, debeatur, quam ut supremae voluntatis*, postquam aliud iam velle non possunt, *liber sit stilus et licens*, quod iterum non redit, *arbitrium* ». Similmente si riconosce il diritto con un rescritto del 18 aprile 321 di manomettere gli schiavi in Chiesa alla presenza della folla e coll'assistenza de' capi: ed anche qui non vi è novità, nè specialità di provvedimenti. In primo luogo già gli Ebrei godevano di questo diritto, che esercitavano proprio nella sinagoga e poi le manomissioni erano permesse in tante forme che non vi è nulla di straordinario in questa forma che à tutte le caratteristiche della *manomissio iusta*, dovendosi riconoscere nel vescovo o in chi lo rappresenta la capacità di un magistrato « apud quem legis actio est ». Di fatti fin dal 318 si era attribuita ai vescovi una giurisdizione civile limitata, non differente da quella che era la-

sciata ai magistrati municipali e ciò del resto sulle orme della simile giurisdizione riconosciuta agli Ebrei e la ragione di tale equiparazione doveva trovarsi molto probabilmente nel fatto che le altre religioni — e per un certo tempo anche la cristiana — avevano dei magistrati nei propri sacerdoti, i quali, quando coprivano funzioni pubbliche, dovevano trovarsi in un evidente grado di superiorità di fronte ai cristiani. Ad evitare perciò divisioni e lotte provvedeva il potere supremo che appunto per questa ragione d'ordine pubblico — ripetutamente l'editto di Nicomedia aveva messo in evidenza questo scopo della concessa libertà di culto — emanava questa ed altre disposizioni. La prova poi di questa nostra ricostruzione storica la si à nel fatto che quando tale giurisdizione venne ridotta per i Giudei venne tolta anche ai cristiani (nel 398).

Quanto aspra difatti fosse la lotta religiosa in quel momento, noi lo arguiamo da molti fatti, ma in modo speciale da quella legislazione che viene giudicata erroneamente di privilegio, mentre non è che di difesa e protezione. Così se nel 326 Costantino ordina che le vergini cristiane esposte da qualche malintenzionato, per forza, ne' lupanari siano comperate solo da ecclesiastici o da cristiani, non fa che impedire con ciò una soperchieria che se non si fosse impedita nel modo testè detto avrebbe evidentemente peggiorato ed inasprito il male.

Così pure a chi rilegga il rescritto del 22 giugno 320 apparirà evidente come l'aver permesso ai vescovi che si recavano ai concili l'uso del *cursus publicus* non costituisse un privilegio ed un favore imperiale di carattere straordinario, bensì una facilitazione che doveva salvaguardare il principio della libertà della religione, poichè non è improbabile che anche per ciò come per altre esplicazioni del loro ufficio fosse fatto ai sacerdoti cristiani una specie di ostruzionismo tendente appunto ad impedire la propagazione delle loro dottrine.

Così, difatti, e non in altro modo si spiega la esenzione concessa al clero cristiano dagli uffici pubblici. Contro i perseguitati di ieri si dovevano accanire i fedeli ed il clero degli altri culti se il 21 ottobre 313 Costantino comprende che essi non possono esercitare il loro ministero perchè vengono obbligati a soddisfare agli uffici pubblici e sottratti così alle cure ecclesiastiche, onde li dispensa da tutti i doveri e siccome, ciononostante, in Africa, ove erano vivaci, quasi come in oriente, le lotte religiose, si trovava il modo di costringerli ad entrar nella curia, di lì a poco ritorna sull'argomento, non fa eccezioni alla concessione e mostra in modo chiarissimo come voglia con ciò opporsi alla violenza altrui.

Anche la apparentemente eccessiva disposizione di confermare i privilegi già emanati a favore del clero, limitandoli solamente ai

cattolici ed escludendone i seguaci delle altre sette, da lui pubblicata nel 326, sebbene si sia ormai nel periodo più ortodosso della vita di Costantino, trova a mio modo di vedere ragione nel principio di libertà e il « precedente » nella legislazione per gli Ebrei, tra le cui sette era scelta quella che si riteneva la legittima e sola rappresentante dell'autentica religione su conforme parere delle autorità ebraiche riconosciute (v. sopra pag. 112) e ad essa venivano estesi tutti i privilegi concessi dall'impero, mentre le altre ne godevano solo in parte. Naturalmente perciò anche tra i cristiani l'impero doveva tra le molte e varie sette che si disputavano il primato della Chiesa, determinare quale fosse quella che costituisse il « corpus christianorum », ed è quindi da credere che, sui dettami di chi gli stava vicino, e non inverisimilmente applicando il criterio discriminante di Aureliano che aveva riconosciuto nel vescovo di Roma e in quelli d'Italia un'autorità pari a quelle ebraiche (v. pag. 137 segg.), scegliesse i cattolici, come altri poi sceglierà gli ariani e così via, e facesse preponderare costoro appunto per opprimere le altre ed ottenere facilmente la pace religiosa che a lui stava tanto a cuore. Ed in nome di essa noi crediamo che fin dal 18 aprile 321 avesse proclamato festivo il giorno del sole, ordinando forse con un'altra disposizione di osservare anche il sabato. Egli si serviva cioè di

questa forma di culto per estendere a tutti i cultori del dio unico, cristiani o no, il suo principio sincretistico, su cui si fondava la monarchia di carattere assoluto da Aureliano vagheggiata, da Diocleziano iniziata, da lui attuata.

Ecco come, anche brevemente e sommariamente esaminando la legislazione costantiniana, non si trova nulla o ben poco che debbasi a spirito di nuovi tempi, a fede religiosa personale, a speciali e straordinari privilegi. Ecco come e perchè se a questo si collegano fatti e date che io qui non ò rammentato, ma che in parte ricordai nella mia conferenza, in parte si trovano in tutte le storie usuali, si deve negare che la religione e la politica di Costantino fossero quali la tradizione volgare li presenta.

Che se mi si citassero per contraddirmi fatti come quello del 326, del rifiuto cioè a salire il colle capitolino a celebrarvi le consuete cerimonie o come quello del 333-337 a proposito del tempio di Spello, che egli non volle fosse contaminato « cuiusquam contagiosae superstitionis fraudibus », io potrei rispondere col ricordare la statua di Costantino-Sole a Costantinopoli, che si adorava ancora dai cristiani nel 403!

O non è forse questo sincretismo monoteistico? fosse esso o no solare o cristiano, propendesse Costantino più per quello in un pe-

riodo della vita o per questo in un altro, che importa? quello che è certo è che esso non era il cristianesimo di Eusebio e di coloro che adesso giurano in lui.

V.

Ed ora concludiamo.

Con le osservazioni che i lettori ànno avuto la pazienza di leggere io non mi lusingo di aver espugnato la rocca della difesa della tradizione costantiniana, eretta dai miei dotti avversari: sono sicuro che la loro dottrina avrà ben altre riserve, forse più poderose, da opporre alle mie ragioni. D'una cosa solo mi illudo, di aver cioè se non a loro, a qualcuno dei miei lettori, dimostrata la debolezza degli argomenti portati in favore della tradizione costantiniana e di aver quindi fatto sentire la necessità di una posizione di dubbio, di scetticismo, di agnosticismo, per lo meno, tra chi sostiene la tesi del Costantino tradizionale e chi difende quella del Costantino della critica. È mia convinzione naturalmente che quest'ultimo sia il Costantino storico e forse, or che son chiuse le feste costantiniane che ànno tanto contribuito, come la celebrazione di tutti gli anniversari del resto, a dare agli studi storici sull'argomento un sì falso indirizzo ed un sì retorico sfondo,

potrà prepararsi una monografia completa, la quale studiando tutta l'epoca dioclezianea-costantiniana nella religione, nelle istituzioni, nella storia, nella letteratura e nell'arte, nelle persone e nelle cose, dia alla figura di Costantino il posto che veramente gli compete nè più, nè meno. Solo con l'esposizione di tutto questo complesso di elementi e con la conseguente dimostrazione della profonda ed esatta conoscenza di tutti i loro lati, anche gli studiosi tradizionali diverranno propensi ad ammettere fatti ed interpretazioni di cui ora non vogliono sentir parlare.

Costantino è abbastanza grande di per sè, perchè alle sperticate lodi dei panegiristi ed alle elevazioni blasfematorie di Eusebio non si uniscano quelle dei moderni, i quali possono essere sereni studiosi della grande figura e dei grandi avvenimenti da lui rappresentati. Lo stesso grandissimo avvenimento della libertà definitivamente data alla Chiesa cristiana, sebbene ci trovi in alcuni apprezzamenti ed in alcuni commenti all'editto discordi, può essere universalmente accettato come un avvenimento di carattere storico e può unirci nell'ammirazione e nella lode. Ma ammirazione non di chi lo emanò, lode non di chi ne sentì la necessità: ammirazione dei cristiani, lode dell'opera loro. Quel che dissi già altra volta lo ripeto nel chiudere queste mie osservazioni e sono d'accordo con tutti, credo: il merito spetta unicamente a loro. Essi rappresentano

nella storia del pensiero, nella serie delle conquiste e dei fallimenti che costituiscono la civiltà, di fronte ad un vecchio mondo cadente ed uno nuovo sorgente tra stenti e difficoltà, il tratto di unione, il ponte di passaggio, mercè l'affermazione del diritto della coscienza umana alla propria libertà. Poco importa se la storia à poi reso nulli i loro sforzi, se nel cammino lungo e doloroso dell'umanità le loro energie si siano perdute, i loro ideali siano stati falsati. La storia della Chiesa cattolica li mostra tralignanti dai loro principî: la disfatta o quasi subita dal cristianesimo con la storia del papato è storia per l'appunto dell'impero romano d'occidente, non è storia del cristianesimo; è storia dell'azione di un'altra potente idea, propria di un'altra civiltà. Se e sino a quel punto l'una abbia influito sull'altra non è qui il caso di indagare. Solo contemperando disfatte con vittorie lo spirito vive immortale nell'azione!

PARTE III.

"PRINCIPES PII"

Decio " il mostro maledetto „

Nell'anarchia in cui nel III sec. dell'impero svolgevasi tumultuariamente la vita sociale un'istituzione sola sembra reggere durevolmente all'urto che da ogni parte scuoteva la compagine costituzionale dell'impero e talvolta dalle stesse più acute crisi trarre nuova vita e nuovo vigore: il senato. Il flusso di nuovo sangue che gli proveniva dall'ammissione degli *homines novi* delle province, il maggior senso di latinità che essi portavano dai lontani semenzai della romanità, ove si era rifugiato quel che di meglio Roma aveva ispirato e tenuto desto mercè le sue istituzioni — la sua religione, la sua forza calma e sicura — aveva ridato alla latinità senatoriale un valore che aveva potuto affermarsi nel III sec. con una vivacità che solo chi non osserva bene può trovare l'effetto d'una ricostruzione storica prevenuta.

In non pochi de' senatori del III sec. noi risentiamo per l'appunto un sentimento del dovere così alto, un senso di romanità così grande, una lucidità di vedute così completa

— e tanto più quanto essi sono figli di lontane provincie dell'impero — che non possiamo non restar colpiti da questo fatto che dimostra quale vigoria avessero ancora le antiche istituzioni repubblicane e come la lotta che sostennero nell'impero non servisse se non a renderle spesso più vitali e più tetragone.

È vero che questa coscienza di potenza e di grandezza urtava talmente contro i rottami delle altre istituzioni che di tanto in tanto subivano un crollo e perdevano le loro maggiori forze nell'anarchia travolgente, che si doveva risolvere in uno stato di continue lotte per la propria esistenza e per quella dell'impero. L'esercito non era più la rocca dello Stato: le sue singole unità per capriccio, per paura, per ambizione, si foggiavano i capi che volevano e si imponevano allo Stato, fidando nelle proprie forze e procurando di guadagnarsi, per coprire i loro misfatti col manto della legalità, l'autorità del senato. La società divisa dalle lotte religiose, minata fin dalle basi dalla propaganda cristiana, colpita nelle sue forze finanziarie dallo stato di anarchia che impediva il normale andamento della vita, oscillava indecisa tra superstizioni, culti e filosofie che non le offrivano alcun solido puntello, ma piuttosto alimentavano in lei quella forma di incontentabilità che è caratteristica di ogni periodo che non trova il suo stabile equilibrio.

Allora questi uomini che avevano appreso

nelle loro province a sentire la potenza di Roma e ad apprezzarne i benefici; che avevano identificato con le sue divinità e col suo Giove capitolino la salvezza della società umana ed il vantaggio di un viver civile; che venuti a Roma con il senso religioso della romanità avevano visto materializzarsi il loro sentimento ed il loro pensiero nelle bellezze e nelle magnificenze della città regina; che avevano vissuto nell'ambiente di Roma altamente suggestivo tutta la grandezza della sua storia, tutto lo spirito di energia e di fede che l'aveva animata dai tempi leggendari a quelli in cui vivevano; che, ammessi nel senato, eletti alle cariche antiche, fatti parte di quel meraviglioso corpo che tante cupidigie e tante adulazioni aveva visto sollevarsi intorno, avevano avuto modo di confrontare il passato glorioso col presente calamitoso e, idealizzando quello e criticando questo, avevan sentito prepotente il bisogno di cooperare a ristabilire l'uguaglianza dei due termini posti in paragone — questi uomini avevano chinato meditabondi il capo chiedendosi se e come dovessero operare per far sì che Roma restasse sempre ciò che di maggiore vedeva il sole.

Ecco perchè gl'imperatori del III sec. ci appaiono come riformatori, non appena in essi sia non la sfrenata bramosia di servirsi dell'impero per godere bestialmente la vita, ma la coscienza di uno stato di cose al quale occorre portare riparo nell'interesse comune. Ma-

turi di senno e di età essi, saliti al potere non di rado di mala voglia, consapevoli che la forza che li ha portati su è quella stessa che ne spia i movimenti per rovinarli, si preoccupano di arginare le correnti che si abbattono d'ogni parte e di fissare su basi solide quegli elementari capisaldi che debbono permettere all'impero di riprendere la vita sicura di tempi trascorsi.

* * *

Fra il fiorire dunque di queste meravigliose energie che l'impero romano del III sec. esprimeva dalla compagine sociale sempre più dissolventesi, una specialmente ci appare sul limitare di un nuovo periodo storico con una vigoria veramente notevole che il contrasto con la brevità del tempo in cui stette può farci apparire maggiore, il senatore C. Messio Decio, pannone di nascita.

Dal primo momento in cui vediamo la sua figura sbalzata sullo sfondo cupo degli avvenimenti del suo tempo, Decio ci si manifesta come un uomo dal polso fermo, calmo, sicuro, tutto compreso nell'opera di restaurazione delle energie dell'impero, fiaccate e tentennanti. Chi è allora al potere non può certamente raccogliere i suoi plausi: è Filippo l'Arabo, un volgare soldataccio, privo

di senso politico, pronto a smarrirsi in qualsiasi frangente in cui più che di forza materiale vi sia bisogno di forza morale. Eppure quando costui, appreso che nella Mesia è scoppiata una delle solite rivolte militari che à messo a capo delle truppe contro di lui un tal Marino, corre in Senato e domanda consiglio e tutti tacciono, alcuni forse per paura, altri per mal repressa gioia, Decio solo si alza, esamina la situazione con freddezza e vede nell'Arabo non l'uomo indegno del potere, ma il rappresentante della maestà di Roma, dell'autorità del Senato, della volontà degli organi costituiti. Rifuggendo dal calcolo della speculazione di una condizione di cose che forse potrebbe essere sfruttata in vantaggio di più meritevoli, egli dimostra la necessità di combattere i ribelli, di usufruire della situazione loro sfavorevole e di sostenere l'autorità costituita dall'impero.

Tale ci appare Decio fin dall'inizio della sua breve storia e tale continuerà ad apparirci: simbolo di autorità e di ordine anche quando gli eventi — più forti degli uomini sopratutto in periodi di sconvolgimento generale — si imporranno a lui e lo trasformeranno in ribelle, a suo malgrado.

Non poteva Filippo, il violento quanto pavido imperatore trovar nel silenzio impressionante del Senato, un uomo cui affidare meglio le sorti del proprio potere e dell'impero di Roma. Il senatore che si offriva così sincero

tutore dell'ordine e così scrupoloso difensore dell'autorità non poteva non apparirgli come un amico personale; bisognava approfittare di questa tavola di salvezza, mandar lui contro i ribelli a salvar la situazione. Decio si schermì, forse prevedendo quel che doveva avvenire; l'altro insistette, impose, obbligò.

Ed avvenne quel che doveva avvenire: le truppe ribelli, fosse maggior fiducia nel senatore mandato a punirle ed a farle rinsavire, fosse desiderio di sfuggire alla pena minacciata, fosse bisogno di sottrarsi al governo di Filippo, acclamarono il *missus dominicus* imperatore. Di fronte ad un tal fatto che sconvolgeva i suoi principî e deviava le sue intenzioni, Decio che sapeva non potersi opporre con la forza senza forze che non fossero prevalenti, finse di accettare, ma avvertì secretamente Filippo che pazientasse e non badasse alla forma; non appena possibile egli avrebbe restituito a chi doveva le insegne del potere.

Filippo non accettò il saggio consiglio: impulsivo e violento, ritenne tutto una commedia, fidò nell'unico mezzo in cui poteva fidare, nella forza, e si avviò a grandi giornate verso di lui.

Decio, a suo malgrado, era imperatore: il 18 settembre 249 la battaglia di Verona gli assicurava il potere nelle mani e gli apriva la strada di Roma, ove non poteva non essere bene accolto.

* * *

Due anni soli doveva durare l'impero di quest'uomo che la fortuna poneva sul trono già maturo d'anni — ne aveva 48 — e ricco di senno e di buoni propositi: in due anni, che una vittoria iniziavano ed una sconfitta chiudevano, Decio tentò le vie maggiori della restaurazione dell'impero, procurando di rafforzare le basi costituzionali dello Stato, riorganizzando l'esercito, assicurando alla religione dei padri quella predominanza ch'egli credeva necessaria per il bene di Roma, non lasciando intentata neppur la riforma finanziaria. Egli appare così nella duplice corrente storica che informa del suo pensiero la tradizione storiografica, come il rappresentante per gli uni della *virtus romana*, come il messo per gli altri delle forze demoniache, la mala bestia, l'esecrabile mostro, il maledetto.

I barbari minacciavano dal di fuori l'impero: in quel momento sopratutto i Goti dall'oriente balcanico impendevano come una spada che tentasse di aprire all'Italia il fianco orientale. La facile, troppo facile assunzione al potere, non poteva dare a Decio una garanzia di stabilità che gli permettesse di andare incontro al pericolo con animo tranquillo. Non sicurezza militare, non fiducia costituzionale, non tranquillità sociale. Il sovrano vedeva nel-

l'ormai libero diffondersi del cristianesimo il pericolo costante per la società; gli dei di Roma non accoglievano più l'unanime consenso di voti che aveva garantito all'impero la potenza e la gloria. Bisognava assicurare di nuovo alla società la sua antica base granitica. L'opposizione dello Stato a questo spirito d'anarchia si era fin'allora manifestato in forme sporadiche: per un malinteso senso di libertà, per un falso principio di apprezzamento religioso vi era stato perfino chi aveva concesso alla nuova fede una tranquilla vita all'ombra del diritto sovrano di Roma. Occorreva procedere diversamente, garantirsi della fede dei sudditi, assicurare alla religione di Roma il culto che le aveva dato la potenza, la pace, la gloria.

Ed ecco il severo romano, più fermo ne' suoi principî di un antico, perchè l'arcaismo è sempre una dottrina più acuta, nelle espressioni, del modello da cui trae il principio della sua esistenza, concretare l'opposizione al cristianesimo nella forma più grave, quella della legalità. Un apposito editto ordina a tutti i sudditi dell'impero di attestare l'adesione alla fede dello Stato. Liberi i cittadini di professare un culto piuttosto che un altro, ma poichè chi non ne professa alcuno non accetta neppur i riti essenziali della religione « dominante », quelli del sacrificio e dell'assaggio delle carni dei banchetti sacri, è fatto obbligo ad ogni cittadino di dimostrare

di aver sempre prestato omaggio agli dei munendosi di un certificato che attesti questa sua lealtà. Apposite commissioni sono incaricate di verificare tale stato di cose e di rilasciare ai sudditi il documento richiesto o di procedere contro chi si rifiuta di prestare omaggio all'editto imperiale.

Non poteva, di fronte ad una disposizione così precisa e, da un certo lato, così logica, la coscienza cristiana non insorgere e non inveire. Le persecuzioni parziali, i provvedimenti capricciosi e malevoli dei governatori e degl'imperatori, le insurrezioni delle folle pavide o vili, non mettevano le comunità cristiane in così grave pericolo come questa imposizione fredda nella sua espressione, matematica nella sua legalità. Quelle erano le valvole spirituali della mediocrità da cui uscivano gli eroi, questa era l'abbassamento ad un solo livello di tutti i credenti: quelle provocavano la grandezza, questa favoriva la viltà.

Noi comprendiamo perciò la protesta e l'invettiva cristiana contro questo «mostro» che romanamente tendeva a livellare la società ad un minimo comun denominatore religioso: il certificato. A dimostrarne la ragionevolezza basterebbe tutto il grave problema che sorse con questa persecuzione, quello degli apostati. La caccia al titolo di comprovata lealtà non dovè essere piccola, la corruzione di molti magistrati non difficile, gl'imbrogli per procurarsi il certificato numerosi, la coscienza di molti abba-

stanza elastica: i *lapsi* perciò, quelli che caddero nel peccato, non furono pochi.

Ma l'implacabile uomo procedè severamente per colpire in modo speciale i grossi papaveri e portò quindi lo scompiglio in molte sedi vescovili di grande importanza: Roma per la prima perdè il suo vescovo Fabiano, che sostenne il martirio; Cartagine rimase senza del suo per la fuga di Cipriano; Gerusalemme perdette il proprio. Ma la vacanza di Roma dovè essere più gradita a Decio: la comunità era ivi già numerosa ed esser sicuri di Roma in virtù di un procedimento legalmente esemplare e tenerne vuota la sede, dovè apparire di buon augurio a questa mentalità di antico romano, che voleva rimettere in onore gli dei e ristabilire la società antica nelle antiche forme.

* * *

Decio credeva di aver la strada libera: la legalità ripristinata, lo Stato avrebbe ricuperato la sua solidità. Per assicurargliela, occorreva ora partire verso l'oriente, ove le forze militari aspettavano il capitano che le guidasse contro il nemico. Per lasciarsi sicure le spalle studiò con i colleghi del senato una riforma costituzionale che gli parve ottima: dal consesso illustre, quando ne fosse sentito il bisogno, doveva essere eletto un uomo che potesse

rappresentare l'imperatore nelle sue funzioni. L'antica censura era stata ormai assorbita dall'imperatore nelle sue cariche: si poteva staccarla un'altra volta e investirne un senatore che avesse esercitato così un controllo non facile, se vuolsi, per quei tempi, ma indubbiamente efficace — se l'uomo era rigido — su tutte le classi sociali, eccezione fatta per i pochissimi che coprivano le cariche supreme. Il censore avrebbe potuto essere così il designato all'impero e preparare quella stabilità costituzionale che a Decio doveva sembrare indispensabile per la sicurezza dello Stato.

Decio, quindi, tranquillo si preparò a partire: ma a fargli dare un'altra prova della sua lealtà alla costituzione senatoriale gli giungeva una notizia non certo piacevole. Il governatore della Mesia, Lucio Prisco, era chiamato all'impero dalle truppe ribellatesi. Per batterlo con la ragione che venivagli dal diritto, Decio si volge al senato perchè lo dichiari nemico della patria: non, come Filippo, si presenta al consesso impaurito, pronto ad abdicare, bisognoso di aiuto; chiede semplicemente la dichiarazione antica, che metteva alla mercè dell'ordine di cose costituito chi gli si opponeva e quindi si avvia, investito anche di questa autorità, ad eseguire l'ordine senatoriale di distruggere il nemico della patria. Non si potrebbe esser più conservatori di così.

Suo figlio Erennio l'aveva preceduto nel-

l'Illirico per tener a freno i Goti, riattare le strade, per preparare la campagna maggiore che doveva dar sicurezza all'impero. Decio quindi si portò contro il suo pretendente, che aveva chiamato i Goti in suo aiuto, e battè questi in una prima battaglia presso Nicopoli poscia si avviò verso Filippopoli assediata per liberarla. Ma presso Beroea Cniva, che capitanava i barbari, lo sorprese e lo sconfisse.

Sebbene nella battaglia di Beroea cadesse Prisco, la sconfitta non doveva per questo essere meno dolorosa a Decio. Per quanto la Dacia fosse libera, il nemico era sul territorio dell'impero: occorreva riorganizzare l'esercito, impedire qualche altra incursione gotica, prevenire una delle tante ribellioni militari con conseguente nomina di pretendenti al potere. Comprese perciò che la sua dimora in Oriente non sarebbe stata breve e scrisse al senato perchè provvedesse alla nomina del censore in conformità degli accordi presi.

Il senato rispose acclamando censore Valeriano che era con Decio, ma Valeriano non volle accettare: gli parve intempestiva la nomina, non opportuna la carica, pregò lo si dispensasse e forse Decio annuì, facendogli sostituire un altro nella censura, Valente.

Ricuperata così momentaneamente la tranquillità, Decio si diè a riorganizzare l'esercito.

Se non che le formule non salvano gli uomini dagli eventi, quando la forma spirituale di un momento storico rende instabili le basi della

vita sociale. I riformatori, poi, ànno troppo geometriche le menti per poter vedere oltre la rigidità delle loro concezioni matematiche, oltre il vecchiume dei loro capisaldi, l'anima delle cose, la vita che pulsa, lo spirito che crea: essi si attengono più alla lettera, che alla vita e fallano.

Così mentre Decio nell'inverno balcanico del 250-251 ordinava l'esercito, disciplinava i soldati, li faceva lavorare e sperava di aver in essi un saldo mezzo di offesa contro il nemico che si sarebbe mosso nell'estate prossima, pago e soddisfatto che il suo buon senso antico gli facesse risuscitare dal vecchio mondo le sempre giovani forze dell'impero, due notizie gli giunsero, da lontano e da vicino, gravi.

In Roma il popolo non gli poteva essere amico: in genere coloro che erano benvisi al senato, che ne accrescevano l'autorità, ne favorivano il rispetto, mal si adattavano ai gusti ed alle esigenze del popolaccio e questi se ne vendicava prima o tardi. La persecuzione contro i cristiani gli doveva aver alienato questa comunità, abbastanza potente specialmente nel popolino, la sua tirchieria, la sua durezza non gli potevano aver procurato l'affetto dei soldati in Roma come non glielo avevan procurato fuori. Forse il Valente che era stato nominato censore dopo di lui aveva saputo formarsi più larga base di favori popolari; forse la sua lontananza aveva consigliato, grazie ai rumori che spesso si diffonde-

vano ad arte, di disfatte, di morti, di sollevazioni, l'elezione di Valente. Fatto è che gli giunse la notizia che con largo favor di popolo — *cupientissimo vulgo* — Valente era stato eletto imperatore.

Nel tempo stesso gli veniva riferito che la comunità cristiana di Roma aveva rieletto il suo capo.

Qual fosse nell'animo del rigido sovrano l'eco di queste notizie non ci consta: da vicino gli giungevano altre nuove non buone, di insidie dei suoi generali, di minaccie barbariche. Uomo ancor giovane, soldato e senatore, con spirito saldo di romano antico, con fede nella sua opera, Decio non deve aver tremato. Se la vittoria avesse arriso alle sue armi egli non avrebbe esitato a correre a Roma per vedere quale fosse il reale stato di cose. Già altra volta nella Gallia era scoppiata una breve guerra civile ed egli l'aveva repressa: forse anche la rivolta di Roma era cosa da poco. Si intensificasse la persecuzione contro i sovvertitori d'ogni ordine umano e divino, si tenesse testa all'usurpatore ed egli avrebbe provveduto. Tra lui ossequente agli dei ed al senato, tra lui nel nome di Roma rigido custode delle tradizioni militari e costituzionali, e quelli che tradivano il culto e la fede dei padri, Giove Gapitolino non avrebbe esitato.

E Decio si avviò contro i Goti.

Il piano era semplice: i Goti avevano svernato al di qua dell'Emo in attesa di poter

guadagnare in primavera il Danubio e di ritirarsi col bottino oltre il fiume. Egli mise Gallo, che era succeduto nel governo della Mesia a Prisco, a guardia del Danubio e si avviò verso l'Emo per prendere i barbari tra due fuochi e distruggerli. L'incontro delle sue truppe con quelle di Cniva avvenne intorno alla palude di Abritto: Gallo, chiamato in aiuto, giunse quando già due delle schiere gotiche erano state distrutte: se non che egli che aveva combinato con i Goti l'insidia per garantirsi il potere, titubò nell'attacco e consigliò Decio di traversare la palude che lo divideva dal nemico, invece di girarla, per distruggere più direttamente la colonna ch'egli intanto teneva a bada. L'imperatore non esitò. Come già l'antico Decio si era votato alle divinità infernali per il bene dei suoi alla battaglia di Sentino, così il nuovo Decio si gettò con i suoi nel pantano. Ma ahimè! le evoluzioni delle truppe nel fango della palude erano impacciate e difficili, i Goti rapidi e senza pietà. Una pioggia di dardi si riversò sull'esercito: Erennio cadde per il primo e mentre il padre con animo di antico romano consolava i soldati avviliti a resistere e a non perdersi d'animo per la perdita grave, ma non irreparabile, una freccia lo colpì e lo mandò a rotolare nel fondo del pantano. La disfatta fu allora completa: tutta la colonna fu distrutta, nessuno scampò alla strage. Gli stessi cadaveri non poterono esser ricuperati. I Goti raggiun-

sero senza molestie le loro terre, ricchi di bottino e di spoglie romane. Il tradimento di Gallo era riuscito (6 settembre 251).

* * *

Quando giunse in Roma la notizia della morte di Decio e della disfatta di Abritto, Valente era stato già ucciso da un pezzo, onde l'impressione fu enorme. Il senato onorò i due Deci con l'apoteosi ufficiale che era concessa a tutti i sovrani la cui memoria non appariva assolutamente nefasta. Ma l'onore questa volta era ben meritato. Uomo colto e dotato di ottime qualità di governo, bravo soldato, socievole e di buon temperamento, Decio nella decadente romanità fu il rappresentante di quella vigoria antica che le istituzioni romane avevano saputo infondere nelle anime ingenue de' provinciali, fu la figura quasi simbolica di quel ringiovanimento della latinità che a Roma proveniva dal buon seme gettato nelle province. La sua morte — i due Deci che si consacrano alla patria cadendo come cantava la leggenda degli antichi nel folto della battaglia — assume quasi il carattere d'un simbolo, à la bellezza d'una raffigurazione poetica nella prosa triste del tempo.

Se i cristiani dannarono la memoria di Decio e tra i « principes pii » dell'antico regime

egli apparisce per opera loro con un epiteto infamante, noi possiamo giustificarli, come dicemmo. Egli fu il primo che sistematicamente procedette alla loro distruzione; se non l'ottenne è indubbiamente merito de' cristiani e della loro salda fede. Non dobbiamo dimenticare però che il fallimento della sua opera è pur forse anche colpa di quella triste mentalità ricca di razionalismo e di geometricità che ritiene di attraversare la strada alle idee costringendo il sentimento ed il pensiero in formule alle quali questi sol momentaneamente si adattano per balzarne poi con maggior violenza, con più feconda freschezza, con più pura bellezza!

Diocleziano " il tiranno „

Nello spasmodico svolgimento di avvenimenti che rendono il III. sec. dell'E. V. così interessante per la storia di Roma e della civiltà, una figura si leva a dominarne la seconda metà. Essa sta dapprima taciturna come ombra e sol dopo lungo silenzio agisce; frattanto in rapidi balenii di luce, diradanti la tenebra che l'avvolge, a lunghi tratti appare vagante per il mondo romano, cinta d'armi, silenziosa ed austera. I piani dell'Africa, le osterie della Gallia e le giogaie dell'Asia minore la vedono passare pensosa, come se tutto il pondo dell'impero gravasse sulla sua giovinezza e sulla sua maturità ed essa portasse nell'arcano dell'anima il disegno chiaro e preciso del modo in cui il già scosso potere di Roma poteva ricostituirsi e riprendere forza.

Gl'imperatori si succedono, i culti si combattono, i barbari si accaniscono contro l'impero: tra orgie e tra follie, tra fedi cieche e più cieche intransigenze, la storia di Roma passa dinanzi al severo sguardo del dalmata

pensoso che tutto annotava e tutto fissava nell'avido spirito. Ei portava nel cuore sentimenti pieni di fuoco, sotto un'apparenza di ghiaccio: un culto illimitato per Roma, il culto che a lei, lontana, attribuivano con animo semplice i provinciali di tutto il mediterraneo, quelli dalmati sopratutto, che avevano da secoli trasfuso nel sangue ribelle tutti i globuli rossi della latinità; un culto assoluto e superstizioso per la religione de' padri propri e di quelli che avevano fatto la grandezza di Roma, culto che si estrinsecava nel rispetto rigido e quasi bigotto della religione romana, di cui Giove O. M. Capitolino era la suprema espressione.

Questi due sentimenti erano così potentemente fusi nello spirito di Diocleziano che avevano generato un sentimento nuovo nella mente del sobrio, austero e duro soldato che aveva fatto le prime armi a quel confine pannonico, ove la vita era aspra e piena d'insidie, ove vivere voleva dire, più che altrove, lottare in una costante vigilia d'armi.

Grazie ad esso Roma era divenuta nella mente e nel cuore di quell'acuto osservatore la suprema idea, alla quale conveniva sacrificare ogni cosa per affermarne la potenza e proiettarla nell'avvenire. Roma fu quindi la preoccupazione, il sogno, l'ideale: per essa ei si propose di far piegare ogni volontà ed ogni forza, sicchè dalle trasfuse energie affluisse all'ormai affievolita idea nuova forza e nuova vitalità.

Così, come a pochissimi era avvenuto prima di lui, Diocleziano fu imperatore per diritto ideale, prima ancora forse che nelle sua mente si fissasse con qualche contorno preciso il sogno di avere nelle proprie mani il potere supremo. Così per una volontà di ferro in questo figlio della più latina delle province, in questo soldato della più desolata delle regioni — la Pannonia — in questo statolatra che sottometteva tutto a Roma, in questo monoteista che affermava il suo incondizionato ossequio a Giove O. M. Capitolino, che ne esprimeva la potenza suprema, l'impero divenne una necessità spirituale prima ancora che un fatto materiale.

E quando l'impero gli fu dato nel settembre del 284 non parve che un avvenimento esteriore entrasse nella vita del soldato e del pensatore, parve che una forza oscura si sprigionasse dall'animo suo e creasse l'esteriorità per compiere un atto dello spirito.

* * *

L'impero pericolava: i barbari tentavano da ogni parte le sue frontiere per scendere bramosi e sitibondi là dove più esso racchiudeva le sue ricchezze affascinanti ed allettanti: gl'interni appetiti lo dilaniavano in acerrime lotte per meschini interessi, rendendo il potere supremo instabile e, appunto perchè tale, quasi

oggetto di preda da disputarsi in disperate lotte; l'esercito e l'amministrazione scosse non legavano più l'ampia compagine in un sol fascio potente e minaccioso; nello spirito delle masse, da cui salivano i contendenti al governo, nessuna fede, nessuna idealità, nessuna energia spirava il suo soffio possente per rendere, in nome di una divinità o in nome d' un' idea, forte e sicura l'azione che l'impero doveva svolgere.

Ecco, allora, il geniale soldato, non disdegnoso dell'aiuto dei suoi commilitoni, largo ad essi degli onori della compartecipazione all'impero, attraversare il vasto dominio su cui, come poco tempo prima avevan detto i retori con ragione, il sole non tramontava mai, radunare forze, mostrarsi ad ogni confine o solo o accompagnato o per mezzo dei suoi rappresentanti ed affermare con le armi la potenza di Roma. Eccolo respingere assalti, sgominare avversari, vincere barbari; circondare l'impero di fortificazioni e trincee, allontanare così le minaccie e gl'insulti. Così la restaurazione militare di Roma si afferma ai confini.

Eccolo, allora, quando le antiche velleità non si danno per vinte e fremono e tumultuano nell'interno, non aver dubbi, non provar esitazioni; eccolo colpire senza pietà. Dalla Gallia ad Alessandria la massa, prima effervescente come una lava fresca, si rassoda; il calmo ed abile rettore nel sangue là, ove è d'uopo di

terrore, nella generosità, là ove è d'uopo di prudenza, affoga le ribellioni. Così la restaurazione civile di Roma si afferma nell'interno.

Accovacciata ai suoi piedi come pantera, la barbarie cittadina e straniera riconosce in lui il suo domatore. Ma occorre rinsaldar la vittoria, darle vita per l'avvenire, darle uno spirito perchè essa a sua volta domini e conduca. L'amministrazione provinciale e quella militare abbisognano di un indirizzo sicuro e di una mano ferma per avviarle a maggiori fortune. Diocleziano escogita una ripartizione provinciale più consona ai tempi, in modo che sia evitato ai governatori di ampie province, supremi reggitori di forze militari a loro disposizione, di abusare del potere per tramare insidie contro l'impero e tentare così la scalata al trono per fini e interessi privati. Una saggia separazione, là dove è possibile, tra il potere civile e militare, gli facilita questo intento e, là dove non è possibile, una non meno saggia restrizione delle forze militari in mano ad uno solo rende più facile il raggiungimento dei supremi interessi dello stato. Così la restaurazione amministrativa di Roma si afferma nell'impero.

Su queste fondamenta il grande riformatore basa la costituzione imperiale. L'impero che non aveva avuto mai costituzione, l'unico impero veramente anarchico del mondo, l'impero che viveva di tradizioni fluttuanti a seconda del vario sorgere e cadere delle classi che

si succedevano alla superficie della società — à alla fine una *magna charta* costituzionale che gli assicura stabilità di governo, preparazione di uomini di stato, successione regolare di rettori supremi. Così la restaurazione costituzionale di Roma si afferma nel governo.

Nell'incolto ma fine e sagace spirito di Diocleziano, nell'astuto sfruttatore di uomini per la salvezza suprema della romanità, vi era una tendenza geometrica che farebbe pensare ad un costruttore idealistico del secolo XVIII Tutto si inquadrava con romana mente in formule, ma non in formule come le antiche vuote e starei per dire letterarie, bensì in formule precise, sagomatiche che avevano la costruzione di un teorema matematico.

Aumentate le forze generali dell'impero che per i nuovi bisogni non aveva milizie bastanti a proteggerne i confini, aumentati gli uffici e i governatorati, accresciute le spese e curato il tesoro dello stato, onde non fossero fatti vani dispendi, rinsaldata la costituzione coll'affidare ad un binomio di eletti all'impero la successione regolare dei due supremi moderatori che ne avevano uno per ciascuno come dipendente ed allievo, pur essendo concentrata sempre la somma delle cose nelle mani del più vecchio di essi — l'impero riceve con matematica crudezza limiti e norme che devono assicurarne la vita, elevarne la potenza, garantirne la perpetuità.

Questo vivificatore minuzioso della vita di

Roma imperiale tenta di chiudere tutto nelle sue categorie nette e ben distinte, si occupa perfino dei prezzi delle derrate e nel nome della maestà dell'impero, della moralità pubblica, della felicità delle sue truppe, fissa con scrupolosa cura il costo delle cose necessarie e delle superflue.

E perseguendo l'innata tendenza dei riformatori a costruire nella pietra quel che costruiscono nello spirito, Diocleziano si costruisce il suo *buen retiro* presso di Salona, appartato dalla tumultuosa città, lungo il sonante mare, e lo costruisce severo come lui e l'opera sua, saldo come un accampamento, sol nell'interno molle come lo spirito di un costruttore che racchiude delle strane mollezze nella rigidità esteriore; nell'interno leggero e quasi sognante ed anelante verso quelle plaghe d'oriente che ogni dalmata pensoso sentiva fremer nell'anima sua di latino.

Se non che le doti di questo grande organizzatore e restauratore nel nome di Roma portano, come sempre avviene, i germi fatali che insidiano di debolezza la più forte opera umana. Non solo l'irrazionale è troppo piccolo, troppo meschino in lui per poter dare calore e vitalità all'opera sua, ma l'estrema logicità della sua costruzione lo spinge ad errori di visuale che gli sono fatali.

Per infondere un afflato divino alla riforma occorreva dare a Roma uno spirito purchè fosse, vivificarne l'opera, avvivarne la potenza col

fascino di un'idea. Occorreva quindi, poichè Roma dominava nell'animo del pio dalmata, veneratore degli dei come i suoi padri antichi, rendere un'altra volta a Giove Ottimo Massimo il culto vivo e sentito che gli avevano reso i prischi padri latini che avevano avuto fede nel monoteismo e ne avevano derivato il culto per la famiglia e per lo stato.

Ecco così un'altra volta Diocleziano lanciato col suo fatale razionalismo a fondere nel nome di Roma l'impero con la religione, ad affermare contro le nuove tendenze individualistiche, contro i suoi stessi sentimenti modernizzanti, contro la sete religiosa del tempo, avida di sostanze e non di formule, la sua costruzione logica e matematica. Tutto l'impero deve sottostare al culto restaurato, tutti debbono sentire nello spirito il sentimento supremo che freme in lui: la religione per Giove ossia la religione di Roma.

E tutto piega dinanzi alla volontà sovrana: in lui, uomo alieno dal sangue e dalle violenze, la costrizione assume forme latinamente moderate, ma quando al vecchio, debole e malato ormai, succede nel dar gli ordini di ubbidienza il genero, altro feroce statolatra, la lotta diviene cruenta e crudele e la restaurazione religiosa di Roma si afferma su fiotti di sangue.

Diocleziano non trema ciò nondimeno; pur in sì triste fase dell'opera sua di restauratore non vede che Roma e per Roma; non risparmia neppure i suoi: sua moglie e sua figlia ne

provano l'ira e Roma pare per un momento elevarsi come suprema divinità cui tutti, o trasportati dal sentimento o obbligati dalla violenza, rendono onore.

Se non che il superbo trionfo che aveva incarnato in Roma stessa la potenza cui era giunto il sagace riformatore viene travolto nel suo significato morale dalla resistenza passiva dei cristiani; e al riso di scherno dei Romani che mal sopportano questo barbaro d'ingegno, che pur sente più e meglio di loro la latinità, fa eco ben presto il pianto degli orbati, l'urlo dei martiri, la maledizione dei perseguitati. Un'ombra di delusione si disegna sul volto severo del dalmata che aveva voluto tutto restaurare in Giove e in Roma e la mente, scossa, vacilla nel dubbio.

* * *

Nessun poeta, per la malignità della storia che fu nemica nel nome dei vincitori al vinto di allora, nessuno degl'inquieti spiriti moderni tentò di approfondire, tra le scarse linee della tradizione, l'anima di questo corrucciato signore che trasse la sua vita nel silenzio, nel dolore, nel lavoro e nella preoccupazione. Ma se alcuno con le ali dello spirito scendesse nell'animo di questo padre dalmata, vedrebbe dischiudersi al chiaroveggente occhio meravigliosi abissi in cui attingere magnifici sensi.

Ei vedrebbe nel 305 l'accigliato sovrano scendere con una fermezza adamantina dal trono per assistere al funzionamento della sua costituzione; lo vedrebbe con dolore scegliersi forse non degni successori e partir privato per la sua Salona in un modesto convoglio.

Ma più vedrebbe, durante il decennio di vita privata trascorsa quasi sempre nel palazzo di Aspalatos, i disinganni e le delusioni salir dal fondo dell'animo suo e incidersi sul suo volto. L'impero pericolava un'altra volta nelle lotte dei contendenti desiderosi per sè o per i propri figli di afferrare il potere, i barbari tumultuavano, i cristiani vincevano e sovvertivano — così appariva allora — la compagine dello Stato. La famiglia raminga, i parenti sprezzanti, i compagni e gli amici spergiuri, sullo stanco vecchio le fatiche, gli anni, i dolori e le angoscie ebbero facile preda, onde la canuta testa piegò al colpo fatale del destino: essa che non aveva mai piegato!

Il vecchio che barcollante videro le onde dell'Adriatico, tra gl'intercolumni del suo solitario palazzo, in cerca di tutto ciò che aveva avuto caro, e che gli svaniva e si perdeva nel vuoto, conobbe così l'ultima grandezza...., quella che stoicamente avevan conosciuto molti grandi di Roma nell'ansia di aspettare l'ora suprema!

* * *

Fu vera gloria? I posteri ricostruendo pazientemente l'opera sua di tra le straziate e le malevoli pagine degli storici, di tra i rottami delle sue stesse costruzioni — conobbero qual fosse in lui la massima grandezza: quella di aver dato a Roma con l'amministrazione e l'esercito rinnovati gli elementi della vitalità per un lungo periodo di tempo ancora e quella di aver sentito con sentimento veramente nuovo il senso della patria, il bisogno di sacrificio per la collettività, l'amore per la terra e la gloria di Roma.

I dalmati lo ebbero per nume; mentre dall'Albania al Quarnero la sua ombra non à mai cessato di vagare nella coscienza popolare, orgogliosa di aver dato a Roma l'imperatore più grande, la latinità dalmata, salda nei suoi difensori, luminosa nei suoi confessori, tenace nei suoi martiri, lo salutò sempre come personificazione del suo inizio, saldo e profondo in modo da escludere un fine contro qualunque negazione di tempi, contro qualunque ostinazione di uomini.

Costantino " il grande ,,

Flavio Valerio Costantino, che per un trentennio (306-337) resse nel IV sec. d. Cr. le sorti dell'impero romano, venne terzo nella serie dei grandi riformatori, Aureliano e Diocleziano, ne assommò la genialità, ne continuò l'opera, ne raccolse la fortuna.

Salito al potere per virtù d'armi contro la vigente forma costituzionale, ebbe subito lucida la visione della strada da percorrere. In quanti brancolavano intorno al trono o vi tendevano bramosi le mani per elevarvi sè stessi o per rovesciarne gli altri, riconobbe non ferree volontà, ma pallide parvenze, onde a sè, solo uomo, sentì spettare l'unificazione dell'impero nelle proprie mani e all'intento drizzò lo spirito come si tende arco al bersaglio.

* * *

Cresciuto tra le legioni di Diocleziano e di Galerio seppe trattar le armi e dominare gli armati, contare sul valore di pochi, ma

fedeli, ed osare romanamente. Educato alla scuola di Diocleziano, abile ed astuto conoscitore e maneggiatore d'uomini, conobbe l'arte di valersi ai propri fini delle lotte altrui e di aspettarne pazientemente il termine o di intervenire a tempo nel proprio interesse.

Così, servitosi e liberatosi a tempo dello suocero, Massimiano, non si intromise nelle lotte dei vari pretendenti al potere, occupandosi tranquillamente di rendersi amiche e sicure la Brittannia e la Gallia; ma quando vide nell'occidente rimanergli unico antagonista Massenzio, mosse contro di lui, lasciando che intanto Licinio e Massimino si combattessero in Oriente. Sicuro del piccolo esercito dei suoi, stretti intorno a lui, duce del loro manipolo, signore delle loro terre, difensore del loro culto, rise delle paure dei generali e dei vaneggiamenti degli aruspici ed osò spezzare con fulminea rapidità e con magnifica audacia costringendola a inique posizioni, la forza nemica, duplice per numero, salda per disperazione. La leggenda, ricompensatrice poetica, aleggiò intorno a lui vittorioso.

Così, vinto e perito poi Massimino, coglie il momento in cui Licinio accumula errori su errori e lo obbliga a rendersi a discrezione e lo diminuisce materialmente e moralmente. Ma non gli dà tregua e finisce coll'abbatterlo completamente sol quando commesso l'ultimo errore. Licinio perseguita i più numerosi e i migliori suoi sudditi, i cristiani. Più che la

leggenda, ormai insufficiente, la politica fedele e glorificante dei redenti ricompensa il vincitore.

Con amica fortuna, dunque, per tenacia balzante da innate qualità, fondandosi sulla debolezza e sugli errori altrui, Costantino diviene nel 323 d. Cr. unico e benviso signore dell'impero.

* * *

La genialità e la vivacità dell'ingegno permisero a lui, vissuto lungamente alla corte di Diocleziano, di comprendere e sentire la necessità e la bontà della costui riforma. Nella difficile, per quanto migliorata, situazione dell'impero egli portò tutta l'esperienza e la coscienza derivategli da tale constatazione, e nell'amministrazione come nell'esercito, nelle finanze come nella legislazione proseguì l'opera dioclezianea di restaurazione delle forze e della compagine imperiale. Imperniò questa intorno all'antica Bisanzio, come già Diocleziano intorno a Nicomedia, ma più fortunato di lui le lasciò il nome: e Costantinopoli e Costantina ricordano ai posteri materiata l'opera sua, che pur nelle costruzioni continuò Diocleziano, preparò Giustiniano.

Spirito più che religioso superstizioso, nella religione sentì da romano, operò da barbaro. Seguace del culto solare, ereditato dal padre,

intese la libertà dei culti come mezzo di pacificazione delle lotte religiose e la proclamò e la sostenne; nel sincretismo solare volle la deificazione dello Stato onde in suo nome domandò a cristiani e pagani, a Roma ed a Costantinopoli tributo di culto. Corroso però dalla tabe orientale delle logomachie, prese parte a meschine querimonie, a picciolette questioni, a lunghe e vane discussioni, onde *bruttò sè e la soma.*

Dominato dall'idea politica, personificato lo Stato in sè secondo il principio costituzionale dei grandi riformatori, non ebbe scrupoli, non provò esitazioni sulla via intrapresa; non lo spaventò il delitto, neppur famigliare, ma il delirio del sangue lo trascinò nel fango del delitto volgare e brutale.

Più tardi nel fondo della coscienza superstiziosa sentì la debolezza vindice del rimorso e vagò chiedendo tregua al demone che lo perseguitava, finchè il cristianesimo preparò al pentito la pace, a sè la gloria.

* * *

Con vita ed intendimenti siffatti non ebbe giudici nei contemporanei, ebbe detrattori feroci o adulatori smaccati; non trovò storici che lo giudicassero, ebbe biografi che lo divinizzarono, panegiristi che lo idealizzarono, scrittori che ne dissimularono i difetti, che

ne esagerarono i meriti. L'odio e l'amore lo perseguirono anche nelle età lontane: quella che lo seguì, priva di discernimento critico e proclive alle falsificazioni di parte, lo fece il fondatore del dominio temporale dei papi; le altre, più critiche, sfatarono la leggenda, ma i debellati fecero di lui un campione cristiano, grazie all'editto di Milano e ne esagerarono la grandezza; gli altri lo trascinarono volgarmente per le gemonie. Santificato dalla Chiesa d'oriente e magnificato da quella d'occidente, ebbe dagli storici che tentarono assidersi arbitri in mezzo a loro, non vanità di lodi, ma gloria d'apprezzamenti. Fu l'ultimo grande imperatore romano!

Graziano " il cristianissimo „

Trarre, sopratutto per chi non abbia in special modo dimestichezza con la storia dall'impero di Roma, dall'oblio dal quale è coperta, anche per le persone colte, la figura di Graziano, equivale a fornire un elemento di più completa comprensione della formazione della civiltà, a mettere in evidenza l'opera svolta dal cristianesimo nei primordi della sua storia politica.

Il primo principe « cristianissimo » assomiglia siffattamente ai principi cristianissimi che poi si succedettero nella storia da sembrare fatto sul loro stampo e chi ne studia la vita ed esamina gli avvenimenti entro cui egli svolge la sua opera per poco che non badi ad alcuni elementi che la contraddistinguono, può credersi assolutamente fuori dalla storia dell'impero romano.

Ma per dare un'eguale sensazione anche agl'inesperti non è necessario seguirne sin nei minimi particolari la storia e valutarne in ogni avvenimento del suo breve regno la funzione, sia essa di primo attore o sia, invece, di

personaggio secondario. Basterà rilevarne i tratti più vivi in rapporto ai grandiosi eventi, sopratutto di pensiero, che si svolgevano intorno a lui e, per metterlo in luce, mostrarlo, accompagnato dalle grandi figure contemporanee, vagante come ombra tra uomini e cose. Ciò basterà a fissarne in mente la caratteristica forma.

Quello che colpisce l'osservatore della sua storia è per l'appunto la mancanza di romanità nell'ambiente in cui egli si muove e il senso starei per dire di mediocevalità che emana dalla sua persona. Noi siamo appena a mezzo secolo dall'impero di quel Costantino che à dato in forma definitiva e conclusiva la libertà al cristianesimo e che à quasi riconosciuto al cattolicesimo le funzioni di una religione privilegiata, preparandogli la via al potere, sicchè presto divenisse religione di stato — eppure il nuovo culto appare così opprimente da ogni parte che più che ad un secolo ancora di distanza dalla fine del cosiddetto impero d'occidente, ci pare d'essere sotto l'impero d'uno dei figli di Carlomagno. Se non vi fossero dei grandi balenii di luce che annunziano l'estinguersi della lampada della religione classica, se non notassimo in alcune figure principali dell'epoca il riflesso delle lotte del momento, ci attenderemmo un maggior colorito medioevale dell'ambiente e ci aspetteremmo più feroci prove e più dure dimostrazioni del vigore della « nuova » religione.

* * *

Guardiamo per un momento gli uomini che caratterizzano l'epoca: Ausonio, poeta di corte e professore, mezzo pagano e mezzo cristiano; Ambrogio vescovo di Milano, saldo e fiero rappresentante del cristianesimo, di cui può dirsi il pontefice massimo, anche se in Roma la sede episcopale sia occupata da Damaso; Teodosio uomo dotato di fede e coraggio spagnuoli prima ritirato in Spagna e poi chiamato all'impero; Girolamo, ancor giovane, descrittore, anzi pittore dell'ambiente storico dell'epoca; Simmaco, il rappresentante delle antiche tradizioni, l'illuso sulla perenne grandezza di Roma, il rettorico, ma convinto sostenitore dei diritti dell'antica religione, ormai decaduta — e intorno ad essi tutta una torma di generali o pretendenti all'impero o illusi che esso stesse per loro virtù e per loro beneplacito.

Su queste figure si abbattono le correnti politiche e religiose dell'epoca con una violenza inaudita. L'esercito in mano ai barbari, fiacco e senza tradizioni, come quello che non si sente più abbastanza romano e non può d'altra parte ancora farsi del cristianesimo imperante nè una ragione per l'azione, nè uno scudo per l'inazione; la burocrazia solida sì per la potente energia comunicatale dalla tradizione della sapienza di Roma, ma facile alle corru-

zioni, pronta agli intrighi, subdola e meschina; la legislazione feroce, quanto debole, la società sfiduciata — sono gli elementi di cui queste correnti si avvalgono per lottare. D'intorno intanto la pressione barbarica aumenta sempre più ed i sovrani debbono affaticarsi a correre da un punto all'altro dell'impero per opporre le loro vecchie forze alle giovani che straripano: sembrano gli stanchi marinai d'una debole nave che mentre turano una falla apprendono che un'altra si è aperta e corrono a chiuderla in un affannoso viavai che li estenua senza che la nave n'abbia un giovamento decisivo.

E tra costoro un giovane di carattere indeciso, male istruito per la vita che deve condurre, allevato tra barbari e stiracchiato in opposte direzioni da maestri e consiglieri, passa come un'ombra, determina appena qualche corrente in un senso qualsiasi secondo che riceve l'impressione fugace dagli avvenimenti e muore a 25 anni senza lasciare rimpianti o provocare maledizioni, ucciso senza colpa, deificato contro le sue opinioni!

Graziano difatti non aveva che 16 anni quando, mortogli il padre, rimase l'unico signore dell'occidente: bello della persona, dagli occhi pieni di dolcezza, di carattere mite, modesto e pio, era stato allevato tra l'esercizio delle doti fisiche e quello delle doti rettoriche. Il giovanetto, addestrato così a disputare di cose filosofiche o, per dir meglio,

pseudofilosofiche ed a tirar d'arco, non aveva avuto una direttiva sicura che facesse del suo temperamento una tempra d'acciaio e lo potesse avviare con prudenza tra gli scogli dell'impero. Decimo Magno Ausonio che gli era stato precettore, carattere indeciso pur egli, propenso ora a dichiararsi fedele alle antiche tradizioni, ora a inchinarsi al nuovo culto, poteva sì insegnargli la retorica, non certo la saldezza di una dottrina o comunicargli l'entusiasmo di una fede. Il padre Valentiniano, uomo rozzo, se non completamente, certo abbastanza per non poter influire sul figlio; soldato, più che uomo di pensiero, ariano di fede più per influsso delle donne che l'attorniavano che per convinzione, poteva sì condurlo con sè nelle spedizioni militari per farlo partecipe ufficialmente delle sue glorie, pur tenendolo lontano dai pericoli, ma non certo avviarlo a quella capacità di governo che i tempi richiedevano.

Così cristiano senza fede sicura, Graziano non aveva, salendo al potere, la forza di opporsi alle consuetudini ufficiali che imponevano la divinizzazione degl'imperatori defunti, e diveniva il figlio del *divo* Valentiniano. Quel che è peggio, subendo l'influsso dei generali che ne avevano tutelato l'assunzione al trono, in mano della madre che dal padre era stata allontanata dalla corte, non solo condannava i colpevoli d'un intrigo amministrativo, ma ne faceva venire uno a Treviri,

Doriforiano, per desiderio della madre che voleva vederlo morire tra i tormenti per sfogare non sappiamo bene quali odi personali contro di lui. Tanto il cristianesimo aveva ingentilito gli animi di questa razza di barbari!

Se non che un tale inizio di governo, non certo esemplarmente cristiano, annunciato con roboanti parole nel messaggio al senato del 1° gennaio 376 non poteva non dar bene a sperare a Simmaco che credeva vedervi un avviamento alle tradizioni antiche, e ne salutava il cooperatore in Ausonio, magnificando nel giovane sovrano proprio quelle doti retoriche della eloquenza e della poesia che mai forse, ma meno che mai in quel momento calamitoso, potevan servire a reggere l'impero!

* * *

L'impero era, come da tanto tempo ormai, minacciato dai barbari: lo zio Valente che governava l'oriente chiedeva aiuto contro i Goti, la Gallia stava per essere invasa dagli Alemanni. Sebbene le condizioni delle province d'oriente dovessero essere gravi se il superbo ed invidioso Valente si adattava a domandare soccorso al giovane nipote, l'occidente, che era più vicino, attrasse naturalmente dapprima l'attenzione dei generali di Graziano. Mentre si preparava la spedizione orientale e si in-

viava un primo scaglione che riusciva ad apportare aiuti efficaci, Graziano stesso avanzandosi contro i Germani li sconfiggeva fortunatamente ad Argentaria (Hofburg presso Colmar).

Ma quello che nel nostro disegno della figura specialmente spirituale di Graziano ci interessa maggiormente in questo episodio della sua vita è l'influsso che sul giovanetto diciottenne potè esercitare uno dei grandi uomini che abbiamo ricordato, Ambrosio. Mentre l'imperatore preparava la sua spedizione contro i Goti egli gl'indirizzava i due primi libri del suo trattatello *de fide*, eccitandolo ad avviarsi sicuro alla vittoria. Sin qui nulla di male. L'animo che i cristiani si erano formati da qualche decennio in qua era purtroppo antirivoluzionario: essi avevano acquistata in tutto e per tutto la *forma mentis* romana sovrapponendovi la campana di vetro della cristianità, così come altri vi sovrapponeva quella del paganesimo.

L'invasione dell'impero non era perciò se non un pericolo da allontanare con le armi come si era fatto sin'allora, sopratutto se gl'invasori invece di essere cattolici fossero non diremo pagani, ma ariani come erano i Goti! È vero che più tardi Agostino esaminerà il problema e si chiederà se a lui dovesse importare, come cristiano, che l'impero e Roma fossero preda di invasori o se dovesse veder la cosa con i soli occhi dell'uomo di fede e

giudicare dal punto di vista cristiano, unicamente. Ambrogio in quel momento, forse con l'intento di guadagnare il giovane principe alla sua fede non faceva se non quel che avrebbe fatto Simmaco: lo eccitava alla guerra. Quello però che ripugna in uno spirito elevato come Ambrogio è l'uso degli stessi argomenti che avrebbe adoperato un qualunque sacerdote pagano, che avesse consultato i libri sibillini. Come questi avrebbe promesso a Graziano la vittoria ed affermato che i libri sacri tanti secoli prima l'avevano preveduta, così anche Ambrogio compulsa i libri sacri del suo culto e trova che Ezechiele parlando della sconfitta di Gog aveva evidentemente voluto alludere alle vittorie di Graziano! A tal punto di meschinità era stata condotta la divina dottrina del Cristo a pochi secoli dal suo annuncio, a pochi decenni dal suo ultimo e definitivo riconoscimento ufficiale!

Non importa: il debole ragazzo aveva vinto gli Alemanni, circondato dall'aureola divina che sembrava promettergli vittoria anche su nemici ben maggiori di essi; si preparava ora con lo stesso animo, con l'identico entusiastico trasporto a battere i Goti. Se non che l'improntitudine invidiosa dello zio, gl'intrighi del militarismo che lo circondava, avevano cambiato faccia alle cose: per non attendere il suo arrivo e per non dovergli quindi la vittoria, Valente aveva attaccato battaglia subendo la sconfitta di Adrianopoli e trovando nel combattimento la

morte. Ambrogio dovè restarci male per il suo Ezechiele così malamente scornato!

All'infatuato giovine la sventura dovè apparir terribile: non si sentiva la forza di reggere da solo l'impero. l'onda dell'invasione straripava minacciosa e mentre si avviava verso l'oriente l'occidente un'altra volta sembrava dovesse vedere i barbari riversarsi su di esso. Chi consigliò il giovanetto a sanare l'ingiustizia di due anni prima? a riabilitare nel figlio la memoria del padre? fatto è che dalla lontana Spagna venne chiamato un uomo di fede e di coraggio, Teodosio. Suo padre forse ingiustamente accusato di malversazioni, era stato condannato a morte ed il figlio, che i nemici avevano pur tentato di colpire, era riuscito a riparare in patria. Ora nel fulgore della gioventù matura, a 33 anni, soldato già provetto, veniva chiamato a difendere quell'impero che l'aveva obbligato a rendersi fuggiasco e per cui il padre gli era stato brutalmente tolto!

Qualunque fosse il consigliere, o fosse l'impeto giovanile di Graziano che vi provvedesse, fatto è che Teodosio ubbidì e arginò l'invasione. Allora il giovane imperatore capì ancor meglio quale aiuto avrebbe potuto portargli lo spagnuolo s'egli l'avesse assunto all'impero. Già l'occidente gli bastava e poi gli era più caro discutere con Ambrogio i suoi scrupoli di fede, darsi alle cacce, circondarsi di quei baldi Alani che lo proteggevano

con selvaggia riconoscenza, di quello che occuparsi ancora di un'altra parte del mondo, non certo nè la più tranquilla, nè la più sicura, per quanto fosse la sua patria. Così il 19 gennaio 379 Graziano dava all'oriente per imperatore, a sè per collega il generale Teodosio.

* * *

Ma Graziano poteva poco e poco a lungo godere delle sue quisquilie retoriche o dei suoi esercizi venatorî: l'impero era sempre in subbuglio per le violenze barbariche. Teodosio stesso doveva spesso ricorrere a lui per aiuto. Ciò nondimeno, ormai sottrattosi alquanto all'influsso di Ausonio, procurava di abbandonarsi alle sue predilette meditazioni teologiche. Il fondo retorico, che l'istruzione impartitagli da Ausonio aveva lasciato, determinava in lui un deciso orientamento verso la retorica teologica. Volendo, con l'entusiasmo che gli era proprio, lasciarsi trasportare dalla fede, ma essendo di carattere debole, non può non impressionarsi di tutte le innumerevoli quisquilie che la teologia faceva sorgere allora sullo sfondo filosofico dell'epoca: egli ne era impaurito, si confessava «infirmus et fragilis», supplicava Ambragio di venir da lui: lo soccorresse, lo assistesse come un padre, i suoi dubbi erano gravi, i suoi bisogni spirituali

grandi; non gli bastava più il trattatello sulla fede, a completarlo ce ne voleva un altro, sullo spirito santo, glielo scrivesse, glielo inviasse.

Ambrogio lo accontentava: in quell'anima esuberante l'affetto per questo ragazzo su cui pesava un carico ch'egli non aveva la forza di sopportare era grande, la pietà per la sua debole anima, per il suo pavido sentimento era profonda. E sinceramente lo aiutava e lo confortava, non senza, come aveva fatto Ausonio, avvalersi della sua posizione di mentore per informare il tenore della legislazione, sopratutto religiosa, del suo spirito, come Ausonio aveva informato del suo quella civile. Ambrogio era però un uomo che rifuggiva dagl'imbrogli e dalle piccolezze di Ausonio: mentre questi aveva avvolto il principe in una fitta rete di interessi da soddisfare, aveva sì fatto legiferare in pro' dei monumenti e delle bellezze di Roma, ma pur a beneficio dei suoi parenti e dei suoi amici, Ambrogio, abituato a veder le cose in grande e da un punto di vista più alto, procurava di mitigare la legislazione, di assicurare la giustizia. Se Ausonio favoriva e curava gl'interessi di classe, quelli dei suoi colleghi specialmente, Ambrogio cercava di frenare le spese pazze che rovinavano un erario che Graziano aveva ricevuto in buone condizioni e che era ormai ridotto in una situazione penosa per i continui sperperi.

Ma ad Ambrogio, uomo di fede, e quindi di parte, questo non poteva bastare: egli sen-

tiva che doveva valersi del suo ascendente sul giovane principe per abbattere completamente quel paganesimo che era ancor vigoroso e che poteva rialzar la testa quando che fosse. Vedendo la malleabilità morale del principe e notando quanto a lui fossero care le parole di lode e di incoraggiamento che lo avviavano verso la fede, che lo ammaliava, Ambrogio già nel 379 l'aveva salutato con l'epiteto di «re cristianissimo».... «Beatissimo Augusto Gratiano et *christianissimo principi* Ambrosius etc » e aggiunto con fine psicologia: non posso dire nulla di più vero e di più glorioso, « nihil enim habeo quod hoc verius et gloriosius dicam ».

Così Graziano è il primo « re cristianissimo » re per volontà di Dio, « divino electe iudicio », in modo che la romanità nel suo convulso svolgimento dal paganesimo al cattolicismo non à nulla perduto, à mutato solo di forma. L'imperatore, rappresentante di Giove in terra, fatto membro anche lui in virtù della sua carica di una progenie divina, non muta dinanzi ai sudditi la sua sostanza, è il rappresentante del Dio dei cristiani in terra, è eletto per suo volere. Il compromesso è completo: Roma non à nulla perduto, chi à perduto è la dottrina del Cristo.

* * *

Ma occorreva rendersi degni dell'onorifico epiteto: per esser cristianissimo non bastava la fede, la coltura teologica, la legislazione mite; occorreva drizzare il timone della nave statale verso destra e mostrare la volontà decisa di favorire la religione *vera*. Fin'allora Graziano aveva favorito sì la religione con i provvedimenti più o meno tradizionali, ora occorreva dell'altro: nel 378 era già entrato in lizza « pro religione catholicae sanctitatis » ed aveva espropriato i luoghi in cui gli eretici si adunavano per il loro culto; ora occorreva qualchecosa di più! Se agitato dai suoi intimi dubbi aveva fatto qualche eccezione in favore di alcune sette eretiche, lasciando loro libertà di culto (379), ora, più sicuro, era il caso di abrogarne l'editto e di inveire severamente contro tutti i loro rappresentanti. Essi infamano, dice il rescritto, il nome di vescovi, e falsano la religione se assumono quello di preti! Bollati così a sangue gli eretici, quando nel 381 si aduna per desiderio di vescovi ariani il concilio di Aquileia, l'impero raccoglie i frutti di questa politica: la Chiesa stabilisce in forma apertamente ufficiale le preghiere per la salute degl'imperatori.

Dopo ciò occorreva ben poco per colpire a

morte la religione ancor ufficiale: moralmente distrutta, bisognava abbatterne gli ultimi baluardi ed Ambrogio vi riuscì in un triplice modo: sostanzialmente, tagliando i beni finanziari che davano vita al culto dello Stato; dimostrativamente, facendo rinunciare a Graziano alla carica ed alle insegne di *pontifex maximus* che l'imperatore aveva fin'allora costantemente rivestito; formalmente strappando dal senato quella statua della Vittoria che fin dai tempi di Cesare aveva tutelato idealmente le sedute di quel mirabile consesso di uomini.

Nel 382 difatti vengono aboliti tutti i privilegi ai pontefici, viene soppresso dal bilancio dello Stato la spesa per le vestali, sono confiscati i beni dei templi, impediti i lasciti a loro favore.... il culto che à fatto la forza ed è stato il pernio intorno a cui à gravitato la potenza di Roma, crolla.

Onde quando i pontefici minori vennero a Graziano per vestirlo degli abiti di pontefice massimo, onde presidiasse una cerimonia cui ancora era uso assistessero in questa veste gl'imperatori, Graziano ebbe forse per la prima volta il coraggio tranquillo dell'opposizione. Rifiutò di indossare la veste, che a lui cristiano non poteva convenire. I sacerdoti si inchinarono e si allontanarono silenziosi: forse qualche animo sensibile accolse con le lacrime agli occhi quel rifiuto che dimostrava come qualchecosa di nuovo si maturasse nel mondo

almeno nella forma, se non nella sostanza delle cose.

Ma quello che colpì più di altri fatti l'immaginazione popolare, che rese feroce il partito senatorio pagano e gli permise di seminare per l' « Alano » — egli amava camuffarsi delle vesti di Alano quando stava tra la sua guardia alana e si esercitava con essa al tiro del giavellotto — l'odio che già covava nel malcontento di Roma, fu l'ostinazione con cui Graziano rifiutò che fosse messa a posto la statua della Vittoria nella Curia. Simmaco, che era il più autorevole rappresentante del partito, fu incaricato di esporre al sovrano le ragioni per cui il Senato teneva che ancora fosse conservato quell'emblema dell'antica virtù. La retorica di Simmaco poteva essere infelice, la causa era felicissima: nulla avrebbe perduto la nuova fede, ormai latinizzatasi, se quel simbolo fosse rimasto là a ricordare un'antica grandezza da cui la nuova traeva le sue linfe più vitali. Ma gli uomini, inconsapevoli dell'essenza intima delle cose, si baloccano con la vanità delle forme e credono, se queste cambiano, di aver cambiato spirito e vita! I cattolici erano ben agguerriti, Ambrogio potente e sicuro di sè e dell'imperiale alunno. Il vescovo di Roma Damaso non era evidentemente ancora così forte da potersi rendere autorevolmente interprete dell'animo dei cattolici: il promemoria fu perciò presentato da Ambrogio e giunse a corte. Quello degli av-

versari non vi giunse, onde Simmaco chiese udienza al sovrano, sicuro che avrebbe avuto vittoria della sua debolezza.

L'amministrazione, invece, era facile agl'imbrogli ed alle corruzioni: Ambrogio seppe destreggiarsi in modo che l'udienza fu rifiutata e Simmaco dovette andarsene accorato, protestando contro i malvagi che gli avevano impedito di vedere l'imperatore, ed ottenerne sicuramente la grazia! Non vi era più che fare, era finito tutto, gli dei erano vinti....

* * *

Se fosse vissuto ancora, come l'età glielo permetteva evidentemente, Graziano avrebbe sostituito nell'impero ormai divenuto momentaneamente ateo, al culto dei padri antichi, quello di Cristo. Nella concezione dell'epoca non poteva esistere uno stato laico, occorreva una religione di Stato; Ambrogio avrebbe evidentemente chiesto che il cattolicesimo fosse imposto come tale. Già Graziano si era messo sulla strada proibendo le apostasie: era precisamente lo stesso provvedimento che altre volte avevano adottato gl'imperatori contro i cristiani. *Christianos fieri sub gravi poena vetuit* era stato detto di Settimio Severo: altrettanto ora si poteva dire dei pagani. In *paganos fieri sub gravi poena vetuit* poteva tradursi il rescritto grazianeo che veniva così a togliere la libertà di fede.

Ma la morte impediva al giovane teologo in veste di imperatore di completare l'opera alla

quale si era dedicato. Il malcontento specialmente in Roma, ancor abbastanza pagana, era grande. Essa si vedeva colpita non solo nei suoi sentimenti, ma pur nei suoi interessi: tutta la moltitudine di persone che traeva i suoi guadagni dal culto veniva colpita dalla politica di Graziano e non tutti coloro che ancor avevano viva la fede potevano provvedere alle spese delle cerimonie e dei templi con le loro sostanze, come quel fedele adoratore di Mitra che rifaceva del suo gli antri mitrei e rifiutava gli aiuti ufficiali, lieto di dividere con gli dei le sue parche ricchezze: *quis ditior illo est qui cum coelicolis parcus bona dividit heres?*

E a Roma come altrove serpeggiava il malcontento pur fra i cattolici. Era sorta una di quelle interminabili querele che dividono il cristianesimo dei primi tempi.

I Priscillianisti avevano spaventato i cattolici col loro esagerato rigorismo, con i lòro principi eccessivi ed avevano attirato facilmente l'ira e l'attenzione di Graziano che li aveva colpiti come eretici. I Priscillianisti non si dettero per vinti, tentarono di trarre dalla parte loro la burocrazia e vi riuscirono: Macedonio, il gran cancelliere, fu, se si ascoltano gli antipriscillianisti, corrotto e grazie all'opera sua fu facile ottenere dall'imperatore un editto di abrogazione del precedente. Cose che adesso non fanno meraviglia, tanto vi siamo abituati, ma allora colpivano gravemente l'imaginazione!

Quel rimettere nei propri beni e nell'uguaglianza di diritti coi cattolici gli odiati seguaci di Priscilliano, quell'accogliere tra i benvisi que' severi spagnuoli o spagnuoleggianti che si dicevano corruttori e malvagi, dette un grave colpo alla fama di Graziano. Ambrogio stesso, della cui potenza tutti parlavano e su cui tutti contavano, era stato messo al bando dalla corte. Macedonio era riuscito ad allontanarlo. È vero che la fortuna non era che precaria, perchè l'uragano si addensava e prometteva un cambiamento di scena, ma questo i contemporanei non vedevano e covavano il loro malcontento, attendendo di esser liberati dall'inetto ragazzo che era al trono.

Ben presto il mondo seppe che Graziano stava per cadere: voci dall'estremo occidente narravano che le truppe si erano ribellate, che un altro spagnuolo, un commilitone di Teodosio, si era messo a capo di esse e che era ormai imminente un conflitto tra i due imperatori. Si poteva perciò attendere che la questione tra di essi si risolvesse per chiedere giustizia: così pensavano gli antipriscillianisti. Gli stessi pagani, Simmaco per il primo, convinto che gli dei preparavano al sacrilego una trista fine, attendevano se salisse al potere chi potesse ridar loro almeno quel simbolo della Vittoria, cui ci tenevano, quando non potessero ottenere l'abrogazione delle feroci leggi di confisca! Effettivamente Massimo, uno spagnuolo, commilitone di Teodosio, invidioso delle fortune

di costui e sentendo forse in sè delle doti che Graziano non aveva, capitanando una rivolta militare della Britannia si era fatto nominar imperatore, era sbarcato in Germania ed avanzava nella Gallia. Graziano atterrito gli corse incontro con le truppe fedeli, fidando in un generale che l'aveva per così dire portato all'impero, Merobaude, ma quando ebbe di fronte le truppe avversarie a Parigi non seppe o non volle, l'eterno indeciso, attaccar battaglia e stette con le armi al piede per cinque giorni. Avvenne quel che doveva avvenire: le truppe ancor fedeli passarono al nemico, con a capo Merobaude, il generale su cui egli contava! Graziano avvilito, sfiduciato, raccolse qualche centinaio dei suoi che ancor gli erano fedeli e si diè alla fuga sperando di raggiungere i domini di Teodosio e di aver da lui aiuto e salvezza. Ma che! inseguito, insidiato, tradito, serbando a malgrado di tutto delle ultime illusioni sulla fede dei suoi, ne ascoltò il consiglio mentitore e, sotto il pretesto di veder la moglie, cadde in un'imboscata presso Lione. Il sicario che Massimo aveva lanciato sulle sue piste, lo colse e lo sgozzò miseramente (25 agosto 383).

Ambrogio fu forse il solo a sentire il rammarico di quella morte che il povero suo pupillo non meritava: fece di tutto per ricuperarne il cadavere e dargli sepoltura, come ottenne poi a suo tempo che venisse vendicato da Teodosio, onde Massimo nòn godesse

del suo misfatto. L'ombra del giovane uomo, nato più per essere prete, che per essere imperatore, ebbe così riposo quando Teodosio e Valentiniano, che gli succedettero, sciolsero il voto fatto di vendicarlo e ricordarono ai posteri la sua memoria: *Divo Gratiano tyrannide vindicata, Theodosius et Valentinianus Aug(usti) ex voto p(osuerunt)* (Movins).

Nei sudditi che non l'amavano l'episodio apparve come uno dei soliti tristi episodi di quel periodo agitato e feroce: indubbiamente l'impressione che e cattolici e pagani ne riportarono fu di espiazione per una giusta vendetta celeste. Quelli credettero fosse il proprio Dio offeso per la soluzione sfavorevole a loro della querela priscillianista, questi videro nella mano celeste che lo puniva il segno dell'ira degli dei, offesi per lo strazio fatto del loro culto.

* * *

Così immeritatamente periva il debole e pavido Graziano a 25 anni. La sua importanza è storicamente negativa. Egli mette in luce, come fosse un provino chimico, atto a raccogliere i liquidi che debbono stabilire una reazione, quello che fu l'epoca sua nell'affannoso accavallarsi di correnti di pensiero, nel furioso movimento di idee e di sentimenti che scardinavano il mondo. Avendo sol per ri-

flesso la fede, giovane di anni e di mente, ebbe per il culto ufficiale di Roma l'importanza che non ebbero altri che pur avevano fede e senno ed età ben maggiori delle sue.

Uomo più che dell'oriente, dell'occidente e del settentrione, perduto in nebbie teologiche, vago di giovanili diporti e infastidito dalle cure dell'impero, al quale si sentiva inetto, fu il primo della serie di quei sovrani per diritto divino che furono « cristianissimi » quanto si vuole, ma più che uomini furono ombre e sol come ombre danno al quadro degli avvenimenti storici il loro contributo.

INDICE

PREFAZIONE *pag.* V

PARTE I.

LA POLITICA IMPERIALE
DI FRONTE ALLE GRANDI CORRENTI RELIGIOSE.

1. *Religione e politica nell' impero romano.* — I movimenti religiosi dell' impero dal punto di vista sociale *pag.* 3

I. Le classi sociali e le fedi religiose nell' impero: monoteismo e politeismo di fronte alla costituzione dello stato. — La monarchia elettiva del II. sec. e il sistema etico-religioso di Dione Crisostomo. — Il cozzo politico e religioso della latinità con l'orientalismo. — Carattere speciale degli *hadriani* *pag.* 4

II. Latinità della coscienza religiosa romana sotto Commodo. — Orientalismo e politeismo nella politica imperiale e militaristica di Settimio Severo. — La rivoluzione religiosa e l' assolutismo politico di Elagabalo. — La reazione religiosa e politica della monarchia senatoriale di Severo Alessandro. — Politica monarchica accentratrice di Aureliano e sua riforma classico-orientale. — La *vita Aureliani*, un libello anti-cristiano del IV. sec. *pag.* 15

III. Conciliazione del politeismo classico romano in un sistema etico-religioso di monarchia elettiva senatoriale. — Le rivolu-

zioni religiose e le loro reazioni tendono al sincretismo ed al monoteismo in una forma monarchica assoluta. — Conclusione *pag.* 28

2. *La latinità religiosa dell' impero.* — Esagerazioni orientalistiche nello studio politico-religioso dell' impero *pag.* 32

I. I culti fondamentali romani fino a Traiano: Giove O. M. capitolino, espressione dell' imperialismo religioso e politico; Ercole, manifestazione delle garanzie civiche e delle fortune militari della latinità. — La filosofia politico-religiosa di Dione Crisostomo come sostrato etico-costituzionale della monarchia romana classica (elettiva-adottiva-senatoriale). — Persistenza della religione nazionale attraverso le vicende religiose e politiche della monarchia tradizionale sotto Adriano, gli Antonini, i Severi, Gallieno, Postumo, Claudio, Aureliano, Probo *pag.* 33

II. L' origine solare dei titoli imperiali secondo il Cumont. — Indagine della latinità dei titoli: 1. *Pius.* 2. *Felix.* 3. *Invictus.* 4. Le iscrizioni militari severiane e l' *invictus.* 5. Le differenti concezioni religiose e l'*invictus.* 6. L' uso dei titoli imperiali per le legioni: anteriorità dell' uso militare *pag.* 57

III. Simbolismo romano. — 1. Il culto solare classico e quello orientale: *Oriens.* 2. *Aeternus* e *Aeternitas.* 3. *Claritas.* 4. *Sanctus* e *Sanctitas* *pag.* 72

IV. Conclusione: Violenta reazione latina all' introduzione dei culti orientali *pag.* 87

3. *Impero romano e cristianesimo.* —

I. La tradizione cristiana delle persecuzioni e le *dieci piaghe.* — La critica storica e le

questioni fondamentali dello studio delle relazioni tra impero e cristianesimo: Mommsen, De Rossi, Duchesne. — Il nuovo punto di vista del Bouché-Leclercq e alcuni studiosi recenti *pag.* 88

II. Il cristianesimo considerato come setta giudaica e le sue prime vicissitudini sotto l'impero. — Nerone condanna giudei e cristiani come sediziosi e incendiari *pag.* 97

III. Politica antigiudaica di Domiziano. — La reazione liberale sotto Nerva e Traiano: il proselitismo giudaico colpito nel *nomen* di cristiano *pag.* 108

IV. Organizzazione interna della « secta » del cristianesimo come giudaica e suoi rapporti con la religione madre *pag.* 114

V. Sforzi cristiani per dare alla « secta » un'individualità religiosa indipendente e per farla riconoscere dall'impero: l'apologetica cristiana e il suo carattere realistico. — Politica religiosa liberale dell'impero sotto Adriano e gli Antonini. — Marco Aurelio e il suo rescritto contro i fondatori di nuove religioni. — Religiosità di Settimio Severo e suo favore verso i culti dello Stato: riconoscimento ufficiale della comunità cristiana e limitazione della sua attività come *religio licita*. — Concorso di condizioni religiose favorevoli all'affermazione cristiana. — I tre periodi della storia del cristianesimo primitivo *pag.* 120

VI. Testimonianze della libertà e del riconoscimento della chiesa sotto Severo Alessandro. — Massimino. — Il formalismo religioso di Decio. — La « persecuzione » di Valeriano: reazione liberale di Gallieno. — Aureliano e la sua costituzione di un'autorità centrale del cristianesimo, riconosciuta dall'impero. — Caratteri della « per-

secuzione » di Diocleziano e di Galerio. — Ripristino della libertà religiosa cristiana con Costantino. — Politica costantiniana di ritorno allo *statu quo ante* delle persecuzioni per editto. — Allargamento della sua politica religiosa nel riconoscimento della libertà di tutti i culti. — Legislazione a favore dei cristiani sulle orme della legislazione di privilegio per gli Ebrei *pag.* 133

VII. Pregi e difetti di alcune opere studiate: Manaresi, Fracassini, Giobbio, Buonaiuti. — Riepilogo dell' indagine sui rapporti tra l' impero e il cristianesimo. — Conclusione *pag.* 144

APPENDICE: *Roma e i Giudei*

1. Diritti personali dei Giudei. — 2. Funzionari ebraici riconosciuti. — 3. Diritto di riunione e di associazione: la comunità e le sue prerogative. — 4. Privilegi riconosciuti ai Giudei nel diritto penale. — 5. Vita esteriore: tributi. — 6. Rispetto ufficiale per il culto giudaico. — Proselitismo e suoi limiti. — 7. Diffusione dei Giudei e loro invadenza sociale: rapporti demografici tra Giudei e pagani e loro confronto con i rapporti tra le popolazioni odierne e i mussulmani. — Il « pericolo giudaico » a causa dell' intolleranza giudaica. — 8. Tenacia eroica delle lotte religiose giudaiche e sue vittime. — Le « guerre religiose » dell' antichità. *pag.* 151

4. *La fine dell'era romana.* — Periodizzazione della storia *pag.* 168

I. Termini cronologici convenzionali della storia romana. — La società alla fine del IV. sec.: condizioni etniche e spirituali. — Cristallizzazione della stratificazione sociale. — Il bizantinismo ideologico e le

sue vittime. — Graziano il « barbaro » imperatore dei romani. — Abbattimento dell'antico culto dello stato. — L'ultimo *pontifex maximus* ed il primo *princeps christianissimus*. — Il cristianesimo religione di stato. — Teodorico e la prima Canossa dell'impero *pag.* 168

II. La fine dell'era romana con la fine dell'impero di Graziano. — Il codice teodosiano e il seppellimento del romanesimo. — Teodosio e l'inizio dell'era barbarica *pag.* 178

PARTE II.

Arcaismo e neoterismo religiosi nel sec. IV.

1. *La restaurazione religiosa di Diocleziano.* — Il giuramento solare di Diocleziano all'ascensione al trono e sue relazioni col culto solare classico. — La religione politeistica sotto Diocleziano e la dedica di un tempio al sole. — Culto solare celtico nella Gallia transpandana. — Assenza di mitracismo nella religione dioclezianea. — Il culto per Giove ed Ercole nell'epoca dioclezianea. — Ostilità contro le religioni straniere a favore delle *veteres religiones*. — Arcaismo religioso: l'aruspicina. — Omaggio alle divinità classiche. — Ercole e Giove latini nelle fonti letterarie ufficiali. — Monete ed epigrafi attestanti il ripristino del culto nazionale. — La prova epigrafica del mitracismo ed il suo valore. — Arcaismo di culto e neoterismo di sentimento *pag.* 183

2. *La politica religiosa di Costantino.*

I. Diocleziano assiste al fallimento del suo piano di riforma religiosa e costituzio-

nale. — L'Oriente e l'Occidente e le loro fortune religiose: cristianesimo e culto solare. — Crollo della concezione politeistica dioclezianea e rinvigorimento del monoteismo solare e orientale *pag.* 203

II. La lotta tra Costantino e Massenzio: caratteristiche della religiosità individuale dei due competitori. — Il 27 ottobre 312 e i preparativi militari e morali per il combattimento. — La vittoria di Ponte Milvio e le sue caratteristiche. — L'editto del 313: sue caratteristiche. — La vittoria del cristianesimo e le direttive della politica imperiale di Costantino. — Accoglienza favorevole dei cristiani all'editto e loro accettazione del sincretismo solare monoteistico. — Il meraviglioso entro cui si svolgono nella coscienza dell'epoca gli avvenimenti del 312-3. — Deviazioni ulteriori e falsificazioni posteriori delle narrazioni contemporanee: la « conversione » di Costantino. — Persistenza di Costantino nella religione paterna: prove monumentali del momento. — Politica religiosa, non sentimento religioso dell'imperatore *pag.* 212

III. Rinvigorimento dell'indirizzo politico imperiale. — Logicità della legislazione costantiniana *pag.* 228

IV. Costantino unico signore dell'impero. — Istituzione ufficiale del corpo dei cavalieri della morte, segnati col monogramma imperiale. — Monoteismo solare di Costantino. — Politica favorevole ai cristiani. — Esitazioni individuali dell'imperatore: il rimorso e il bisogno d'una purificazione. — Conversione di Costantino e sue conseguenze. — *Regnum meum non est de hoc mundo* *pag.* 231

3. *Monumenti e documenti della politica e della religione di Costantino.*

I. Critica e tradizione nelle ricerche storiche. — Punti fondamentali di divergenza con alcuni studiosi. *pag.* 240

II. Origine e valore del monogramma costantiniano. — Il racconto di Eusebio e le sue illogicità. — Il « meraviglioso » in Lattanzio. — Simbolismo gallico e derivazione da esso del monogramma, reale segno pagano. — Il *compendium scripturae* doveva essere greco o latino? — L'epigrafia e il monogramma. — Il culto solare e la forma religiosa della politica costantiniana *pag.* 243

III. L'*instinctu divinitatis* dell'arco di Costantino *pag.* 254

IV. La legislazione come prova della « conversione » religiosa di Costantino. — I precedenti storici della legislazione per i cristiani nella legislazione di privilegio per gli Ebrei. — Caratteri sociali e politici della legislazione religiosa di Costantino. — Monoteismo solare a base della politica imperiale *pag.* 256

V. Conclusione: apprezzamento dell'opera di Costantino e dei cristiani e suo valore *pag.* 266

PARTE III.

« Principes pii »

1. *Decio « il mostro maledetto ».* — Il senato e lo spirito di riforma nel III. sec. — Il senatore C. Messio Decio. — I certificati di lealismo religioso sotto Decio imperatore. — Vicissitudini belliche, civili e politiche dell'impero restaurando: morte di Decio. — L'opera di Decio e il giudizio dei cristiani *pag.* 271

2. *Diocleziano « il tiranno »*. — La vigilia dell'impero. — Restaurazione dioclezianea dell'impero e riforme politiche, amministrative, religiose: rinnovamento dello spirito di Roma e anticristianesimo. — La tragedia dell'uomo. — L'opera dell'uomo e la sua vitalità *pag.* 288

3. *Costantino « il grande »*. — Il terzo grande riformatore. — Avviamento dell'impero dalla poliarchia alla monarchia. — Ripresa della restaurazione dioclezianea e fortuna dell'opera costantiniana nella costituzione civile e religiosa dell'impero. — L'ultimo grande imperatore romano *pag.* 299

4. *Graziano « il cristianissimo »*. — La « medioevalità » di Graziano e la sua importanza culturale. — Uomini e correnti spirituali dell'impero. — Le vittorie di Graziano e le previsioni di Ambrogio: camuffamento cristiano della mentalità latina. — Il primo « re cristianissimo » e l'influsso di Ambrogio sul teologizzante imperatore. — Legislazione grazianea antiromana: distruzione del culto classico, abbattimento della statua della Vittoria in Senato. — Le querele intercristiane, la burocrazia e il priscillianesimo: caduta di Graziano per tradimento e disfatta. — Sua vendicazione. — Importanza storica negativa di Graziano *pag.* 304

BINDING LIST NOV 1 1952

544016

HR
C

Costa, Giovanni
Religione e politica nell'impero romano.

University of Toronto
Library

DO NOT
REMOVE
THE
CARD
FROM
THIS
POCKET

Acme Library Card Pocket
LOWE-MARTIN CO. LIMITED